

د/منصور خالد

الجزء الثاني

النخبة السودانية وإدمان الفشل

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب في جزئين متكاملين تاريخ أنظمة الحكم التي تعاقبت على السودان منذ أكتوبر ١٩٦٤ (سقوط الحكم العسكري الأول) وحتى العهد الراهن (حكم الجبهة الإسلامية العسكري) ، ودور النخبة الحاكمة أو المؤثرة على الحكم في كل تلك الأنظمة .

وحين يتناول الجزء الأول الفترة التي أعقبت سقوط نظام عبود العسكري والفترة الديمقراطية التي أعقبها ، ثم نظام مايو الذي يعزو الكاتب نشأته إلى أخطاء تلك الفترة .

يتناول الجزء الثاني الفترة التي تلت نظام مايو وما شهدته من تخطيط قاد إلى الحكم الراهن .

للمؤلف

- حوار مع الصفوة
دار النشر جامعة الخرطوم ١٩٧١
- لا خير فينا إن لم نقلها
دار النشر جامعة الخرطوم ١٩٨٢
- السودان في النفق المظلم
دار آدم - مالطا ١٩٨٤
- Nimeiri and the Revolution of Dis-may
Kegan Paul Int. 1984
- الفجر الكاذب ، نميري وتحريف الشريعة
دار الهلال ١٩٨٦
- The Government They Deserve
Kegan Paul Int 1986
- The Role of the Elite in Sudanese Politics.

النخبة السودانية

وادمان الفضل

د. منصور خالد

الجزء الثاني

2014/255879

ISBN: 978-857-455-22-0

النخبة السودانية وإدمان الفشل

د. منصور خالد

الجزء الثاني

الساق
للنشر والتوزيع

إلى ذكرى رجلين

- إلى ذكرى MOB، البرفسور محمد عمر بشير.
- قضى عمره الزاهر يحفر الصخر بقلمه «حتى» يتوحد السودان وترد حقوق المهضومين من أهله.
- وفى سبيل هذا لم يخته، فى قول الحق وجل، ولم يشب عزيمته وهن.
- ثم مات محمد و«فى نفسه شىء من حتى».
- إلى الأستاذ العميد يوسف بدرى.
- فرد لا أحد له بين أبناء جيل توارثته الحوادث وضرسته الأيام.
- ما تخشع رهبة فى أداء رسالتيه اللتين وهب حياته لهما؛ تعليم الناس وتحرير أم الناس.
- وفى أخريات أيامه وقف كالسيف وحده حتى لا يسود «باطلهم» على «حقنا».
- أبقاه الله.



انتفاضة إبريل والعودة للمربع الأول

سجبت لمن له قد وحَدُّ

وينبؤ نبوة القضم الكهام

ومن يجد الطريق إلى المعالي

فلا ينرا المعطى بلا سنام

ولم أرفى عيوب الناس شيئا

كنقص القادرين على التمام

(أبو الطيب المتنبي)



١٩٨٥ - ١٩٨٦

انتفاضة إبريل...

العربة التي قادت الأحصنة

حاجز الخوف وفصل الخطاب:

وشهدنا فى الفصل الماضى ما بلغه نظام نميرى من ضعف رغم كل مظاهر الجبروت، انتهى إليه من زراية رغم كل ظواهر القداسة، منحوراً كمنسأة سليمان أصبح. فمنذا الذى يُقدم على لكز الهيكل المتهافت؟ ومنذا الذى يتقدم لإزالة التمثال من قاعدته؟ ومنذا الذى، كما يقولون، يجراً على تعليق الجرس فى رقبة القطر؟ فمع كل عوامل ضعف النظام التى كانت بادية للعيان استمر خصوم النظام يتجادلون ويتصارعون فى أمور، حتى وإن افترضنا أهميتها النظرية، إلا أنها كانت غير ذات موضوع فى تلك الساعة. أشبه بفقهاء الزمان القديم كانوا؛ يتجادلون حول الملائكة: أذكور هم أم إناث فى الوقت الذى كان يقضم فيه الطاعون كل من حولهم، والطاعون أراف حالا مما كان عليه أهل السودان فى زمان الطوارئ.

كان الكل يتقرب حدثاً من السماء فى حين كان الوضع فى انتظار سيرا جيفوه أو قل تيموشواراه لتشفل الفتيلة، سيرا جيفو أو تيموشوار كانت هى اغتيال محمود محمد طه، الحدث الذى طعن السودان فى خاصرته، وطعن أهل السودان فى واحدة من أمجد خصائصهم التسامح. كان ذلك الحدث قمة لأحداث متتاليات من التحقير للرجال، والتشهير بالنساء، والتعهير للمبادئ السامية، وهل أسمى عند المؤمنين من مبادئ دينهم؟ فى ذلك التحقير والتشهير والتعهير لم يكن التميرى وحده، كانت معه النخبة المنتقاة، كان معه «الإخوان المسلمون» الذين سعوا لأن يجدوا للجنون نسباً مع الدين وهم يتوسلون

بفقه التبرير الزائف. وكان معه الزنبيقيون من العلماني إسلاميين الذين دخلوا في ديانة النميري أفواجًا، كاذبًا وراء كاذب. وكان معه أيضًا رجال هم عدته وعديده في تنفيذ أحكامه الجائرة المشتطة ومن هؤلاء من حُمل جثمان محمود الطاهر بأمرهم وتحت أعينهم ليدفن في مكان قصي.

وحين صمت الكبار أمام ذلك الحدث تقية وخشية، أو تلهوا عنه لأنه صادف في أنفسهم موقعًا لأن كثيرًا منهم لم يكونوا يشاركون الرجل أفكاره؛ برزت مجموعة أخرى تقول أما بعد، والنحاة يسمون أما بعد بفصل الخطاب. تجمع قلة من النقابيين وقلة من النقابات لتطالب بإلغاء قوانين سبتمبر وإيقاف تنفيذ الحكم على محمود). كان موقفهم شجاعًا لأنه تم وسيف ديموقليس مسلط على الرقاب، وليت النميري كان ديموقليس، فالنميري الإمام بزعمه، أصبح شيئًا أقرب إلى كاليقولا الإمبرطوار الروماني الذي اعتراه العته في أخريات أيامه حتى بلغت به الملوثة حدًا جعله يعين جحشا قنصلاً على إحدى الأمصار، نمنى بالجحش الحيوان الذي يمشى على أربع، لا الجحوش التي تمشى على قدمين، تلك عرفنا بعضها في السودان ولما يستبد بالرجل الجنون بعد. تجتمع ممثلون لست من النقابات ليقولوا كفى؛ تلك النقابات الست كان لها قصب السبق في تعليق الجرس في رقبة القط، ثم زادت إلى ثلاث عشرة نقابة وقمت على مذكرة تستكر الحكم الجائر. ونبئنا من بعد سقط النميري بأن بالسودان نيفا وأربعين نقابة. ذلك هو الجو الذي ولد فيه التجمع النقابي لإنقاذ الوطن من بعد أن كانت هموم أهل النقابات، في كل مجابهاتهم مع النظام، همومًا قطاعية: تحسين الرواتب وظروف العمل. كان هذا هو موقف النقابات في أكثر المجابهات حدة: القضاة والأطباء؛ كما كان هو الحال عندما أتيح للنقابات التصاعد بمجابهاتهم الوظيفية غلى عمل سياسى هادف مثل إضراب القضاة والأطباء ثم تهديد المهندسين بالإضراب الذي تخلوا عنه لقاء وعد من بدر الدين سليمان بالنظر إلى مطالبهم بـ «عين الاعتبار».

وتتالت الأحداث من بعد اغتيال الأستاذ، وما توانت تلك العصبية عن ما همت به، مجابهة النظام جهازًا، وقيادة العمل المعارض في أشد الظروف قسوة. وللمرة الأولى

انتقل العمل النقابى للخطاب السياسى، الخطاب الذى يدين السياسات الاجتماعية للنظام، ويعلن بأن الشعب قد قدم من التضحيات الكثير فى انتظار نتائج لم تتحقق، ويندد بالحرب وبالسياسات الاقتصادية الحمقاء. وسرعان ما كشفت تلك المجابهة المتأخرة هشاشة النظام وكسرت حواجز الخوف، فالخوف ظاهرة نفسية.

وما الخوف إلا ما تخوفه الفتى وما الأمن إلا ما رآه الفتى أمنا

غاب أهل الأحزاب عن ذلك التجمع، والغائب عذره معاه، كما يقول أهلنا. عذر حزب الأمة هو ارتهان النظام للصادق وتريصه به، وما دق النميراي «القُراف» غلا ليخيف الجمل، أو كما قال بعضهم. أما الاتحاديون فقد كانوا فى صراع بين القيادة الداخل وقيادة الخارج، قيادة الشريف وقيادة الميرغنى. ونذكر أن وريث الشريف فى تلك المجابهات - بعد أن مات حسين على دينه فى الخارج - كان هو العم الشيخ الحاج مضوى، رجل بُلغ الثمانين «وما أحوجت سمعه إلى ترجمان». كان هذا هو الحال قبل أن يتناسل ورثاء الشريف بعد أن بلغوا حفير زياد، أى بعد أن أصبح حجاج هذا الزمان طاغية مخلوعًا. والشيوخيون، مع كل تعاطفهم مع الجمهوريين، كانوا بين شقى الرحى.. ففى المجاهرة بالوقوف ضد الحكم على محمود تأكيد على «إلحادهم» خاصة والشيوخيون، فى شرع النميرى وفقهائه، لم ييلفوا مرحلة التدين حتى يرتدوا عن دينهم، ومصير الملحدين معروف. ومن الجانب الآخر كان جل سميهم هو التوفيق بين الأحزاب المتصارعة حتى تتفق على كلمة سواء، هذا كان هو الشغل الشاغل لصديقى محجوب عثمان، الذى كان هو وحزبه حريصين كل الحرص على الانتساب للسير العام الذى يحكمه قاسم مشترك أدنى. وهناك فى ركن قصى وقف «البعثيون» من بعد أن سعى النظام لتجريمهم وإلحاق تهمة الإلحاد بهم. أما الأحزاب الأخرى التى تناسلت كالفطريات يوم الهول العظيم فقد كانت تركض ركضًا، لا فى الشارع السودانى وإنما فى رحم الغيب. أخطر ما فى موقف الأحزاب الكبرى هو توزع مشاعر قياداتها بين رفضها لأفكار محمود، وخوفها مما ستقود إليه الدمومة التى انحدر النظام إليها. وموطن الخطر فى هذا الموقف هو ما ينبئ عنه من فقدان لمصادقية هذه الأحزاب عندما تتحدث عن الديمقراطية والحريات، فهناك

ثمة فرق بين أن تختلف مع رجل على رأيه مهما كانت درجة الاختلاف، وبين أن تدافع عن حقه في التعبير عن ذلك الرأي حسب مقولة فولتير الخالدة. مصير هؤلاء وصفناه منذ زمان قديم: سيؤكلون كما أكل الثور الأبيض.

الجيش يقلب ظهر المجن

مسلسل الأحداث، فيما بعد رواء الرواة، وعاشه الناس وليس لنا في ذلك ما نزيد أكثر من الإشارة إلى الآباء الكثر للنجاح وقد تواتر خبرهم بعد إدراكه. بيد أنا نقف قليلاً عند بروز الجيش إلى الساحة، الجيش الذي كان قائده عبد الرحمن سوار الذهب يحمل المصحف في يده في مسجد المظلات بعد صلاة الجمعة التي سبقت يوم الهول ويقول صادقاً مع نفسه: «أين سنذهب من هذه البيعة» أي بيعته لنميرى. كان الرجل - الذي أعرف - أكثر صدقاً مع نفسه وطبيعته من الذين سيروا المظاهرات المستضعفة من العلماني إسلاميين يهتفون للثورة... ثورة مايو الطافرة - «ياذن الله». وأكاد أكتب عن الأخ سوار الذهب بكثير من الحر ليس فقط لما بيننا من علامة ماسة، وإنما أيضاً لإدراكى معاناته النفسية يومذاك وهو يتخذ قراره ذلك، تلك هي سيماء الصادقين. ليس هذا هو شعورى نحو غيره من كبار القادة ممن دخولا إلى رحاب الإسلام النميرى زيفاً ومخادعة ثم انفضوا عنه يوم أن حمى الوطيس. وهنا يفيد أن نتحدث قليلاً عن الذى كان يدور فى داخل الجيش من صراع تعود جذوره إلى أواخر السبعينيات، واشتد أواره بعد مجزرة القيادات فى يناير ١٩٨٢.

لم يعرف الجيش استقراراً طوال فترة مايو، فصراعاته الداخلية كانت انعكاساً للصراع الخارجى. ظلت القوى السياسية المعارضة، على اختلاف مدارسها، تسعى لأن تخلف لها بؤراً فى داخل القوات المسلحة إما لأحداث انقلاب تقليدى أو لدعم انتفاض شعبى. إلا أن الطوق الأمنى الذى أحكمه النظام على الجيش، والسند الشعبى الذى ظل يحزره النظام بتحالفاته العديدة التى كانت تقوى من مركزه أكثر مما تقيد خصومه وتشيع البلبلة بين صفوف المدنيين والعسكريين قد قضيا على كل المحاولات بالفشل مما

جعل من الجيش الدعامة الراكزة للنظام خلال أعوامه الستة عشر. كان هذا هو حال انقلاب حسن حسين «الإخواني»، والانقضاض العسكري الذي قاده محمد نور سعد لحساب الجبهة الوطنية، ثم محاولة صغار الضباط الذين ينتمون إلى التيار اليساري بقيادة المقدم خالد محمد فرح والرائد عمر عبد المجيد بهدف خلق نظام «أكثر ثورية» في أواخر عام ١٩٨٢. ومن المفارقات العجيبة أن تلك المجموعة «اليسارية» ضمت ضابطاً صغيراً هو الرائد إبراهيم شمس الدين الذي لعب دوراً هاماً، فيما بعد في أكثر انقلابات السودان «يمينية».

كانت هناك ثلاثة تيارات ترسب وتعلو بين الفينة والأخرى داخل الجيش، الضباط الأحرار وهم تيار وطني قديم يجنح إلى اليسار ولا يرتبط بالأحزاب إلا في تحالفات ظرفية. أولئك كانوا، في واقع الأمر، هم الدعامة القوية لمايو في أعوامها الأولى؛ والتيار الشيوعي الذي بلغ قمته في يوليو ١٩٧١ إلا أنه فقد أغلب كوادره بعد أحداث يوليو وظلت القلة الباقية منهم محل رصد وترقب دائمين. والتيار البعثي الذي اشتد عوده بعد استقطاب أعداد لا يستهان بها من الضباط الذين ابتمتعهم النظام لدورات تدريبية في العراق، ثم إرسال لواء كامل للدفاع عن «البوابة الشرقية» إبان الحرب العراقية الإيرانية، وكان ذلك التيار على صلة وثيقة بتنظيم تحالف قوى الشعب السوداني الذي أشرنا إليه منذ قليل. أما التيار الأخير، فمع حداشته، فهو أكثر التيارات سرية بل باطنية، ذلك هو تيار «الإخوان المسلمين». وقد ساعدت اللوثة الدينية التي اعتزت النيميري منذ سبتمبر ١٩٨٢ على التمكين لتلك المجموعة داخل الجيش بعد تجنيد عدد كبير من الضباط خلال الدورات التدريبية التي كانت تعقد في المركز الإسلامي الأفريقي الذي آل أمره لـ«الإخوان». وكما أفاد «الإخوان المسلمون» من مواقعهم في السياسة والاقتصاد والإعلام لدعم تنظيمهم خلال فترة الهوس الديني فعلوا ذات الشيء في الجيش.

وفي بداية عام ١٩٨٥ بدأ التيار الوطني الغالب، الضباط الأحرار في السعي لخلق جبهة عسكرية عريضة تدعم العمل الشعبي الذي بدأ متعثراً لظروف موضوعية لا تخفى على أحد، إلا أن تشكك التيار القوى الآخر (التيار البعثي) في أي عمل نقابي عقائدي

حال دون ذلك، بل إن البعثيين أخذوا فى إطلاق الاتهامات حول «الانقلاب العسكرى» الذى تدبره أمريكا كبديل للتميرى فى ذات الوقت الذى أخذ فيه التيار البعثى فى الجيش يعد العدة لانقلاب على السلطة شارك معهم فى تخطيطه آخرون، وقد ضمت تلك المجموعة من الضباط عثمان بلول، خالد الزين، محمد عثمان حامد، محمد عثمان كرار، وعبد الرحمن سعيد؛ ودعى للمشاركة فيه قائد كتيبة المظلات عمر حسن البشير بعد توصية من العميد كرار. وما كان من القائد المظلى إلا أن نقل ما أسر به البعثيون إليه إلى الأب الروحى للإسلاميين فى الجيش، اللواء الهادى المأمون الذى نصحه بالإتصال بالسلطات لأن التحرك تحرك «شيوعى» ولهذا نقل البشير «المعلومة» إلى فارس عبد الله حسنى فى آخريات مارس ١٩٨٥. تبع ذلك توجيه لفارس من قائده تاج الدين عبد الله بإحكام المراقبة على أولئك الضباط دون القبض عليهم. وبالرغم من أن هدف هؤلاء جميعاً كان هو الانقضاض على نظام مايو تماماً كما فعل «المجلس العسكرى» فيما بعد، وبالرغم من أن واحداً من المتآمرين (عبد الرحمن سعيد) قد أصبح سكرتيراً للمجلس العسكرى إلا أن الفريق تاج الدين أصر على إغواء من ألصقت بهم «تهمة» البعثية من الخدمة باستثناء كرار. ويذكر الناس للفريق أمرين يثيران الاستغراب، الأول هو إعادته للرائد إبراهيم شمس الدين للخدمة، وكان هو الضابط الوحيد الذى أعيد لموقعه من مجموعة صفار الضباط اليساريين التى كانت تتآمر لقلب نظام الحكم فى نهاية عهد مايو، والثانى هو استجابته لطلب الدكتور عبد السلام صالح بضم الطبيب إبراهيم «سيخه» للسلاح الطبى بالرغم من التحفظ الأمنى ضده من أجهزة الأمن المدنية والعسكرية.

وعلى كل فقد أدت كل تلك المحاولات الانقلابية المتعددة إلى إحكام المراقبة على الطبقات الوسيطة والدنيا من الضباط من جانب قيادتهم. إلا أن انفجار الشارع بالصورة العفوية التى تم بها حمل المتبرمين من الضباط على البحث عن صورة أخرى يعبرون بها عن تبرمهم؛ تلك الصورة كانت هى استفارهم لقواعد الجيش بأن تقوم بأشياء ثلاثة:

- رفض الخروج للشارع لضرب الجماهير.

- استمرار ضغط القواعد على القيادات حتى تستجيب لنداء الشارع.

- مجابهة جهاز أمن الدولة إن سعى لاستخدام القوة ضد الجمهور الأعزل.

من الطبيعي أن يؤدي هذا الموقف إلى حالة ذعري لدى هيئة القيادة لاحتمال وقوع صدام بين الجيش العاصي وبين قوى الطوارئ أو كتيبة الحرس الجمهوري التي خشى البعض من أن تقوم بعملية معاسكة. في ذات الوقت ظل الاتصال بين النميري ونوابه مستمراً، فالبرغم مما كان يشاع عن أن النميري قد خرج ولن يعود إلا أن «الإمام القائد» ظل يتصرف في واشنطن وكأنه سيد الموقف. ولربما زاد من الانطباع عند الناس بأن رئيسهم قد ولى فراراً حديثه لمجلة روزاليوسف قبيل سفره إلى واشنطن بأنه ينتوى قضاء إجازة قد تمتد إلى ستة أشهر. بيد أن نائبه الأول ظل على صلة مباشرة به عبر وزارة الخارجية وعبر السفارة الأمريكية في الخرطوم ينبئه بتدهور الموقف، في ذات الوقت الذي كان النائب الأول منذ مطلع أبريل حينما أبلغ قيادات الجيش بأنه ينتوى إعلان حالة الطوارئ فجاء الرد بأن ذلك القرار سيقود إلى انقسام في الجيش لا تحمد عقباه، مع هذا كانت نصيحة النائب الأول لمجلس الأمن القومي، ولقيادة الجيش، وللجنة الفنية لجهاز الأمن هي تفادي المواجهة مع الجماهير. وفي هذا الشأن نضيف بأن تلك اللجنة الفنية التي كانت توالى الاجتماعات خلال هبة الشارع العاصفة قد ضمت - من بين من ضمت - السادة عثمان السيد (نائب رئيس الجهاز) الفاتح الجيلي، عثمان عبد الله (مدير العمليات الحربية بالجيش) كما الطاهر، عباس مدني (مدير البوليس) أحمد وادي (مدير السجون) فارس حسني (رئيس الاستخبارات العسكرية من بين كل هؤلاء الرجال لم يناد باستخدام القوة إلا عثمان بن علي وهو يُقرع الرطة لعدم استخدامها لها بل يطالبها بالضرب في «المليان» أو على حد تعبيره بالإنجليزية «Shoot to Kill» ولكن ما إن سقط النميري حتى أصبح اللواء «الضارب» وزيراً للدفاع وصاحب أعلى الأصوات في التهديد بعهد النميري. وفي السودان ضعيف الذاكرة لم يذكر الناس رجالاً مثل، أحمد وادي (مدير السجون) الذي قال رداً على اللواء: «نحن لا نضرب أولادنا» أو عباس مدني

(مدير البوليس) الذى أبان للواء «الضارب» بأن دور البوليس لا يمكن أن يكون «إطلاق النار على الشعب فى المليون».

كان هذا هو موقف عسكري واحد فما هو موقف القيادات الأخرى مما كان يemor به الجيش، ناهيك عن ما يفلى به الشارع؟ خمسة من قادة المناطق جوبهوا بموقف يشبه العصيان من قواعدهم فى ليلة الرابع من أبريل إذا أبلغتهم بأنه إن لم تتحرز «هيئة القيادة» بجانب الشعب فسيتحركون بمفردهم. هذا الشعور عم كل فصائل الجيش الأخرى حتى تلك التى ظلت دوماً بمنأى من السياسة مثل سلاح الطيران الذى لم يشارك من قبل فى تحركات العسكر السياسية باستثناء دور الرائد (طيار) الصادق محمد الطيب فى محاولة انقلاب كبيده فى نهاية الخمسينيات والذى كان يشاع بأنه قد تم بتدبير من الصاغ صلاح سالم. ولعل لما الحق بهم فى حرب الجنوب أثر فى هذا إذ بلغ عدد ضحايا سلاح الطيران خلال عام ١٩٨٤ وحده أربعة عشر طياراً. وإلى صف الجيش انضم رجال الشرطة يعلنون العصيان فى السابع والعشرين من مارس ١٩٨٥ لأى أمر لهم باستخدام القوة. ومن بين هؤلاء القادة من تجاوب منذ اللحظة الأولى مع القواعد «المتردة» مثل فضل الله برمه وعبد العزيز محمد الأمين ومنهم من حُمل حملاً، حتى بعد أن أبان أنهيار النظام تماماً، مثل قائد وادى سيدنا. وكان جماع الرأى عند كل قواعد الجيش المتمردة هوتأيد قيام نظام جديد تعددى ورفض أى توجه أيديولوجى للنظام الجديد.

يسأل المرء أين وقفت هيئة القيادة من هذا الاندفاع الوطنى العفوى؟ أو تفاعلت معه وبادرت بقيادته؟ أم جابهته بقوانين الضبط والربط؟ باستثناء سوار الذهب الذى كان واضحاً فى موقفه كانت هيئة القيادة بين بين؛ موقفها ذلك هو ما يعرفه الفقهاء بالمنزلة بين المنزلتين، لا هى الكفر، ولا هى الإيمان. فمنهم من ذهب إلى سلاح المدرعات، كما أن منهم من ذهب إلى سلاح الطيران يثنى رجالهما عن ما هموا به. ومنهم من لم يفتح الله عليه عندما وفد النائب الأول بصحبة الفريق سوار الذهب ليبلغ هيئة القيادة بأن قد «قضى الأمر الذى فيه تستفتيان» إلا بكلمات مهزوزة: «الأمر ليس بيدنا يا سيادتكم، الحكاية من الضباط الصغار ونحن ما عندنا دخل فى الموضوع». ومنهم من كان يجلس

فى قاعة الاجتماعات برئاسة جهاز الأمن يتهم الشرطة بالتراخى فى تعاملها مع تظاهرات الشارع، كما ألحنا، إلا أنه ما إن اتضح موقف قواعد الجيش حتى قرر أن يصبح رسولاً للضباط المتمردين إلى سوار الذهب لإقناعه بالإنحياز إلى الشعب، وكان ذلك فى الساعة الثانية من صباح يوم السبت السادس من أبريل حين اتصل ذلك الضابط العظيم بقائد المظلات «برمه» يدعوه لاجتماع فى مقر القيادة.

توجس المظليون خيفة فى بادئ الأمر إلا أن الرأى استقر بهم فى النهاية على أن يتوجه قائدهم إلى القيادة شريطة أن يتم الاجتماع فى مكتب اللواء الجعلى لما لهم من ثقة فيه. كما قرروا، فى حالة عدم عودة قائدهم (أى اعتقاله من جانب هيئة القيادة) حتى الرابعة والنصف من صبيحة ذلك اليوم، المضى بإذاعة بيان انقلابى شارك فى إعداده، مع آخرين، قائد المظليين، ونائب قائد سلاح الإشارة والعميد الهادى بشرى. ذلك هو الإطار الذى أخرجت فيه «هيئة القيادة» تحت ضغط كل القيادات الدنيا والوسيلة بيانها الذى تقول فيه: «حقناً للدماء، وحفاظاً على استقلال الوطن ووحدة أراضيه نستولى على السلطة لنقلها للشعب عبر فترة انتقالية محددة». وفى ظل هذه المناورات لا يستغرب المرء أن ساد شعور من عدم الرضا فى صفوف الضباط وهم يرون قيادة التغيير وهى تضم قائداً تابعى حتى الساعات الأولى من صبيحة السادس من أبريل تولى القيادة، وتضم نائباً له رفض أن يمسك بزمام الأمور كبديل للقائد العام المتردد، وتضم مديراً للمعاملات يدعو لحصد الجماهير الثائرة بالرمصاص، وتضم قائداً لمنطقة يحمله ضباطه حملاً إلى سياته لكيما «ينحاز إلى جانب الشعب». من هؤلاء الضباط الفاضلين واحد كاد أن يحرك فيلقه ليعزل القيادة الجديدة - القديمة (المقيد صلاح حسن آدم من سلاح المشاة)، ومنهم من أخذ يدعو إلى انقلاب مضاد مما عرضه للمحاسبة (القائد الثانى للمنطقة المركزية، الكدور).

ثم ماذا بعد فى السودان؟

هذا عنوان لمقال كتبه الأستاذ/ محمد حسنين هيكل غداة انتفاضة أكتوبر فحسبه الناس تجنباً على الشعب وثورته، وقد أثبتت الأحداث التى تآزرت عقب أكتوبر صحة ذلك

السؤال. بيد أن ذلك السؤال ظل قائماً بعد عقدين من الزمان؛ فإن كانت فترة حكم عبود لم تزد على الأعوام الستة، وكانت مشكلات البلاد فيها على قدر كبير من اليسر إلا أن هذا لم يكن هو الحال بالنسبة للفترة المايوة بكل توتراتها السياسية، وكل دعاواها العقائدية، وكل آمالها الطامحة وآلامها الدامية. وبالرغم من الشعارات التي انطلق بها الشارع عفو الخاطر في أكتوبر ١٩٦٤ إلا أن التباين الفكري بين القوى السياسية لم يكن يمثل الحدة التي كان عليها عشية سقوط النيميري بعد سنوات من الصراع المدموم والمحموم.

كحالها في أكتوبر ظنت النخبة الطامحة بحزبيها ونقابيتها بأن الوضع سيصبح عسلاً ولبناً بزوال «الكابوس» والعودة إلى النظام الديموقراطي التعددي، أى بتبديل الأشخاص لا بالجوهر، ولعل أول ما يتجه إليه باحث، عند تحليله لأمر، هو أجندة التغيير التي جاء بها التغيير ما هي؟ ما هي عند الأحزاب التي أتيح لها ما لم يتح لها إبان معارضة عبود، لأن معارضة مايو كانت معارضة ذات أموال، ومؤتمرات، وصحف، وجيوش، وميثاق مهور بالدم؛ كما كان لها كتب سوداء حول الفساد، تنذر بها. وما هي عند القوى الحديثة وأخص بالذكر النقابات لأنها، في مواقعها المهنية والأكاديمية، أكثر التصاقاً بمراكز المعلومات، وأكثر دراية بمناهج البحث والتحليل، وأكثر موضوعية في الأحكام على افتراض أن أحكامها تقوم دوماً على الوقائع المثبتة وتستنهج أسلوباً علمياً يحترمه الناس؛ وأهم دور لهؤلاء هو تحديد ماهية الخراب وحجمه وطبيعته إصلاحه وطرائق ذلك الإصلاح. ومبلغ ظني بأنه لو كان هذا هو النهج في الحالتين لما اشتجر الناس حول القيادة، نوعاً وشخصاً.

الذي شهدته السودان غير هذا، شهد عوده على بدئه، عود «حليمة لقديمه». فالقيادة آل أمرها إلى أقل الناس إيماناً بدواعي التغيير. ولو كانت هناك قيادة طبيعية فرضت نفسها بحكم دورها القيادي في التغيير لما استحكمت «هيئة القيادة» العسكرية التي (لا علاقة لها بالموضوع «يا سيادتكم») من شعب السودان بعد إنجاز الانقلاب العسكري أكثر من كلمات ثلاث: «شكر الله سعيكم». أما أجندة التغيير فقد أضحت ميثاقاً أشبه

بدساتير السودان منذ الاستقلال، وثيقة تحاك في عجلة على طريقة حياكة الملابس في ليلة «الوقف» والحائك هذه المرة كان هو السيد الصادق المهدي. كان ذلك بالميثاق أدنى في تفصيله من ذلك الذي ظل يلهث به عز الدين على عامر في لندن، ومحمد إبراهيم خليل وصحبه في الكويت، وأمين مكي مدني في الخرطوم، وكان الأخير يقدو به ويروح قبل عام من وقوع الانتفاضة حتى على من هم السجون، والكل يتأبأ لأسباب لا تمت إلى جوهره. بل كان الميثاق أدنى في تفصيله من بعض ما دعت له الجبهة الديموقراطية لأساتذة الجامعة، الحل السياسي لقضية الجنوب، حماية البيئة. في ذلك الشأن كتب الدكتور أمين مكي مدني في سلسلة من المقالات نشرها تحت عنوان: الفترة الانتقالية، الطريق والمصير يقول: «بالرغم من أنه لم يكن هناك خلاف حول بنود الميثاق المقترحة إلا أن قيادات بعض الأحزاب رفضت أن تلتقي مع فصائل أخرى من نفس الحزب على أي مستوى سياسي وذلك لأسباب منها السياسي ومنها الشخصي. ولعله من حسن الصدف أن معظم تلك العناصر اجتمع شملها ووافقت على العمل في إطار الميثاق بعد الانتفاضة وكم استغرقني التفكير وما زال على أثر ذلك على تطور الأحداث السياسية في خلال الأثني عشر شهراً الأخيرة لو وقعت على الميثاق المقترح».

ما الذي قاد إلى هذا الموقف الرديء؟ قاد إليه التشتت، وغيوم النظرة ثم الزهو بالظفر الآتي؛ إذ كان واضحاً بعد بروز النقابات لأول مرة كقوة مصادمة للنظام وذات قدرة في تعبئة قواعدها لاتخاذ موقف موحد أن شعوراً من الزهو قد انتابها للحد الذي ظنت فيه بأنها قادرة على كتابة الفصل الأخير في تلك الرواية بمفردها. وقد ضاعف من زهوها فشل النظام في تجيش «قوى الشعب» لترد على هبة النقابيين، فموكب النظام الذي أسمته أجهزة الإعلام موكب الردع كان هزياً. تلك كانت هي الظروف التي قادت إلى خروج الناس في موكب الثالث من أبريل، نقابات وأحزاب «وشماسة» بعد أن فجرتة النقابات، كما قادت إلى ظن النقابيين بأنهم يمسون بالكركت الأخير مما قادهم إلى المطالبة بنصيب الأسد في الحكم الجديد، ستون بالمائة من المقاعد ولتقتل الأحزاب والجيش على ما تبقى. أما الحركة الشعبية فلا نخالها كانت في حساب حلفائها

الطبيعيين ناهيك عن غيرهم. ويقول الرواة بأن ذلك الزهو قد بلغ حدًا جعل التجمع النقابي يتعامل مع قادة الأحزاب وكأنهم متسولة سلطة، تركوا على الأبواب أكثر من مرة لأن «لجنة التجمع» كانت في اجتماع تناقش فيه المستقبل. ولربما كان هذا هو السبب الذي حمل واحدًا من أهل الأحزاب، عمر نور الدايم، على أن يفلظ في الحديث مع النقابيين في أول اجتماع بين الطرفين يبين مدى الأزمة. وكيف لا يفلظ في قوله والسؤال: «وين كانت الأحزاب؟» تم ذلك الاجتماع في منزل الأخ عبد الرحمن إبراهيم قبل يوم واحد من سقوط النظام، وهذا هو حد ذاته، يبين مدى الأزمة؛ وشارك في الاجتماع من النقابيين عبد الله عباس عن أساتذة الجامعة، عمر عبد العاطي عن المحامين، عوض الكريم محمد أحمد عن المهندسين، عبد العزيز أحمد دفع الله عن التأمينات، عبد الرحمن إدريس عن الأطباء؛ كما حضره من أهل الأحزاب إبراهيم حمد وسيد أحمد الحسين عن الحزب الاتحادي الديمقراطي، عمر نور الدايم وصالح عبد السلام عن حزب الأمة، ومحجوب عثمان عن الحزب الشيوعي. من عدا هؤلاء من الأحزاب والنقابات كانوا بارزين بغيابهم، فه «الطاغية» لم يصبح بعد مخلوعًا.

في ذلك الاجتماع طالب النقابيون بنصيب الأسد في «التركة»، أن يكون منهم رئيس الوزراء و٦٠٪ من الوزراء بجانب ٤٠٪ من الهيئة التشريعية. لم يدر بخلد القوم بأن السلطة التشريعية ستؤول إلى ورثة نميري «الشرعيين» الذين كان بعضهم يتظاهر ضد جماهير التجمع وكان بعض آخر يدعو لحصد تلك الجماهير بالرصاصة. وفيه أيضا سأل النقابيون أهل الأحزاب: «وين كانت الأحزاب؟» والسؤال خاطئ لأن الذي كان يسعى الناس لاسقاطه هو نظام مايو، وهو نظام يعود تأريخه لعام ١٩٦٩. ولو انطلق الذين يخططون للمستقبل، في تخطيطهم ذلك، من هذه الحقيقة التاريخية البسيطة لما استهلكوا طاقاتهم في تبادل الملامة. فالسؤال: «أين كنتم في الأسابيع الأخيرة؟» يستتبعه سؤال: «وأين كنتم أنتم في الأسابيع الأولى؟» مثل هذا الحوار كان سيقود المجتمعين إلى التبصر في القضايا الحقيقية، ما الذي جاء بمايو أساسًا وساق النقابيين والقوى الحديثة لتلتف حولها في البداية؟ وما الذي حمل الأحزاب لأن تتناسى «نضالها» من أجل

الديموقراطية وتقبل بأطروحات الحزب الواحد، بل وينخرط بعضهم فيه ويؤدى القسم لدستوره؟ فى إطار هذين السؤالين تتفجر قضايا، وتتقدح آراء يتبين معها كل طرف أين تتكبد الطريق.

هكذا بدأت ثورة الشعب... تفجر بها الشارع فى عفوية طليقة، وانتفض بها الشارع فى عفوية طليقة، وقادها الشارع فى عفوية طليقة... عرية تقود الأحصنة. ما أعجب أمره شعب السودان! ولكن ما أن انفتحت بوابات الخزان حتى تلاطمت الأمواج وسالت مياه ثرة تحت الجسر. توالدت القوى السياسية (وقد أخذنا نسميها فى أخريات أيامنا بالفعاليات) وتتاسلت النقابات كالفطريات، وبرز المزايدون لصوص الثورات ليتراجع فى خطوهم كثر ممن جاهرُوا بالقول يوم أن كان للحديث ثمن؛ هؤلاء أسماهم صحابهم بصدق متصوفة الثورة. لو وقعت تلك الانتفاضة فى أمريكا لقال قائل لأهل الحديث المجانى: «ضع لسانك حيث وضعت دولارك» Put Your Mouth Where Your Dollar is. أغلب هؤلاء تدافعوا إلى مقر «قيادة الثورة» فى النصف الساعة الأخيرة بعد أن تصدى للنظام غيرهم، وصاغ الميثاق غيرهم. جاءوا لتوقيع ميثاق دعى صاغته كل من يؤمن به من أحزاب للتوقيع عليه، وكان هؤلاء المستردفون هم أعلى الناس صوتاً فى الانتفاضة.

لا عجب أن تتالت المشاهد المزرية المؤسسية من بعد، فذاك هو الذى تقود إليه المزايدات. أنقل من مقال لصديقى أمين مكى فى سلسلة المقالات التى أشرنا إليها قوله حول تشكيل الحكومة: «اتسمت الفترة باستعراض أسماء المرشحين فى غيابهم والتعرض والتشكيك فى انتمائهم السياسى والحزبى بل وأمانتهم وحتى وطنيتهم وعمالتهم للدول الأجنبية وسلوكهم الشخصى، ولم ينج من ذلك بعض من تم تعيينهم فى المجلس بمن فى ذلك كاتب هذه المقالة». وأمين رجل على قدر كبير من السماحة ولهذا لم يقل بأن الذى كان يطعن فى مسلكه الشخصى ويتهمه بالعمالة زميل له فى المهنة كان يطمح فيما هو أكثر من الوزارة؛ دوافعه كانت هى الغيرة المهنية من زميل قانونى فأتك فى مهنته؛ وكانت هى الغيرة السياسية من رجل تصدى للطغيان فى عنفوانه حين كان رفيقه الطامح هذا يتقاضى ثمن مهادنته لذلك الطغيان بالصكوك النميرية؛ وكانت هى الغيرة الشخصية من

رجل يحسن الكتاب والخطاب فى مجالس صنع القرار القصية والتي لا يظنن راشد بأن للسودان سبيلاً للنهوض من كبوته دون التعامل معها، وصاحبها هذا الذى أراد أن يجعل من نفسه وزيراً أول هو رجل لا يحل عقدة ولا يكفى فى أمر فيما هم به الناس من أمور.

كان القوم، يومذاك، يشتجرون حول تكوين الحكومة، أوتوزيع الأسلاب، هم يريدونها حكومة تضم خمسة عشر شخصية وطنية مستقلة (عن ماذا؟) عرفوا بالنزاهة والخبرة ولم يمينوا فى وظائف دستورية. دفع الناس، وأهل الأحزاب بوجه خاص للحديث عن «حكومة مستقلين» بروز أحزاب تطالب بنصيبها من الكعكة الوزارية: الحزب الاشتراكى الإسلامى، الحزب الناصرى، اللجان الثورية، البعث بشقيه وهلم جرا، أو كما قال. واحد من هذه الأحزاب رئيسه وأمينه العام هما جمعيته العمومية، أى هزل أكثر من هذا فى ساعة الجد.

وأذكر لقائى مع الدكتور مصطفى طلبة مدير برنامج الأمم المتحدة للبيئة غداة إعلان التشكيل الوزارى فى السودان، وكان ذلك بلندان. سألتى الرجل عن الحكومة الجديدة فأبأته بشأنها فما كان منه إلا أن شخص ببصره وقال: «أمال فىن يحيى عبد المجيد وفيين جعفر كرار؟». قلت فى عذوية: «يحيى فى مكتبه يرسم الخرائط، وجعفر - فيما اعتقد - يرتدى عباءته ويحمل عصاه متجولاً بين سلامة الباشا وحفاية الملوك يعود المردنى ويمزى فى الأموات. أشير لتلك القصة لمغزاها، فلربما لا يعرف الصديق طلبه آخرين هم أمثال ليحيى وجعفر من أبناء السودان، وهؤلاء كثر. مغزى القصة هو اتجاه نظر الرجل، أو ما اتجه، إلى مشكلات السودان الحقيقية التى لا سبيل لحلها إلا بأن يتفرغ لها القادرون، فمشكلات السودان صارت مشكلات بقاء، الرخاء والطفرة الإنمائية أصبحت ترفاً يتلهى به الذين لا يلامسون الواقع. ومثل هذه النظرة للأمور وللرجال أدعى عندما يقول نظام جديد بأنه ما جاء إلا لينقذ وطننا معطوباً نازقاً فى فترة عام واحد. مثل هذا الاستقاذ لا يستطيعه إلا ذوو الدرية والدراية، ولكن كيف يتأتى هذا فى غيبة المنهج، ومع انعدام المعايير الموضوعية لتقويم الرجال، ومع الذهول الكامل علن الأولويات، ثم مع سيادة النظرة الدهماوية على العمل السياسى عند من ركبوا الموجة فى الساعة الحادية عشر ليجعلوا من أنفسهم صناعاً للملوك.

قاد هذا الأسلوب أيضاً إلى تناقض غريب فى الأحكام فقد جاءنى من ينبئى باعتراض البعض على ترشيح الصديق فخر الدين محمد وزيراً للخارجية، وكان هذا البعض من بنيه الذين تحذقوا على يديه، وما قطعت أعناق الرجال إلا المطامح. دعوى هؤلاء كانت أن فخراً قد عمل نائباً للوزير فى عهد مايو. حزنت وعجبت؛ حزنت لأنه لو أراد أهل السودان حذاقياً فى الدبلوماسية لما وجودا خيراً منه. وعجبت لأن نفرأ آخر من «صناع الملوك» هؤلاء لم يجد غضاضة فى تعيين رفاق فخر الدين من نواب الوزراء فى العهد الفابر ورزاء فى عهد ما بعد مايو، نائب الوزير محافظ السودان الذى أضحى وزيراً للمالية، ونائب الوزير رئيس مؤسسة الدولة التجارية أصبح وزيراً للتجارة. وإحقاقاً للحق أقول إن السفير إبراهيم طه ايوب كان من أكثر الناس امتعاضاً لما صنعه بعض صحبه ولهذا ظل يلاحقهم يومين بالبرقيات مقترحاً أن يكلف بوكالة الوزارة فهو بها أدرى وعليها أقدر، ولكن قيل له لا تفسد علينا الترتيب.

هكذا ولدت الحكومة الجديدة، جاءت ببعض من خيرة الناس الذين زكتهم أهليتهم وزكاهم نضالهم كما جاءت بآخرين لم يعد يذكرهم الذاكرون؛ جاءت بهم إرضاء لمن لا يستأهل الاسترضاء، أو تهيباً من ابتزاز المبتزين، أو خضوعاً لمعايير خاطئة من أساسها (قبول أى ضغ ترشحه نقابته بصرف النظر عن قدراته الذاتية) أو تجاوزاً للأسس المرتضاة لاختيار الوزراء قفلاً للباب «البيجيب الريح» كترشيح الوزراء المايويين الجنوبيين (وكان ما يصدق على الجنوبي لا يصدق على الشمالى). ولا شأن لكل هذه الأسباب بالقضايا التى أريد لهؤلاء الرجال التفرغ لحلها؛ أقول الرجال لأن المرأة لم تكن فى حساب الحسابين.

القوانين المشنومة... والخطيئة الأولى

ولتترك الأشكال والهيكل والشخص لئنأتى إلى الجوهر، إلى السياسات، إلى قضايا السودان المحورية التى كان لابد أن يتجه إليها النظام إلى حلها من ساعته الأولى. فمع صحة القول بأن الانتفاضة التى قامت بإسقاط نظام مايو لابد أن تبدأ بالعمل على

تصفية سياسات ذلك النظام (حتى لا يلهينا المتطعون بالقول بأن أولى واجبات الثورة هو «تصفية آثار مايو») إلا أننا سنرى ما آل إليه ذلك الشعار في غيبة الوعي والبصر بجوهر الأشياء. فأجندة «التصفية» هذه لا بد أن لها أولويات لا تخرج عن قضايا السودان المحورية؛ كيف عالج نظام مايو هذه القضايا وإلى أين انتهى بها؟ وكيف يمكن للنظام الجديد أن ينقذها من تلك النهاية؟ من تلك الأولويات وحدة الوطن التميز بها النظام بقوانينه الجائرة وحرية الملعون؛ ومنها بناء الاقتصاد الذي دمرته سياسات بعينها تدميراً حتى أصبح مشكل السودان هو البقاء لا النماء، ومنها وضع الأسس الثابتة لبناء السودان جديد يعكس نظام حكمه الطبيعية التعددية لمجتمع بدلاً من نظام الحزب الواحد الذي نظن بأن أخطر نتائجه هي التدمير النفسى لا التدمير المادى، فمثل ذلك النظام قد يكون أكثر قدرة من غيره على البناء المادى؛ فالذى بنى إيطاليا الجديدة هو موسوليني، والذى بنى أسبانيا الجديدة هو فرانكو. كل ما تبقى لا يعدو أن يكون إضافات داخلية أو بعد خارجي، ظل لما هو بالداخل، ولا تغنى الإضافة عن الأصل، ولن يستقيم الظل والعود أعوج.

أول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو قوانين سبتمبر المشىءومة التى لم يتورع النميرى عن تسميتها بالخازوق وهو بياهى القول فى أبى ظبى قبل عامين: «ده خازوق غزيتة وما فى زوال غيرى بيقدر يقلعه». وقد أحسن التجمع فعلاً عندما دعا إلى إلغاء تلك القوانين، ولكن هل كان حقاً هو سيد الموقف؟ لا نظن ها، فالأحزاب الكبرى لم تشاركه الرأى، واحد منها أعلن تجميد عضويته فى التجمع وهو يورد بوضوح، كواحد من الأسباب «فرض رأى الأقليات اليسارية رأياً على التجمع مثل مذكرة إلغاء قوانين سبتمبر دون إجماع على ما ورد فيها» كان ذلك هو موقف الحزب الاتحادى الديموقراطى. أما الحزب الآخر، حزب الأمة، فقد أثر الحديث عن قوانين إسلامية بديلة وأدان ما أسماه إقحام الحدود الشرعية على القوانين التى مآلها «مزيلة التاريخ» إلى تفصيلات وتفصيل للتفصيلات مثل عدم شرعية إقامة الحد على غير المسلمين، وإنكار تعميم الجلد، وإطلاق يد القضاة فى الاجتهاد، وإلغاء الفوائد المصرفية دون إيجاد بديل لها، وبطلان

إحلال الزكاة محل الضرائب. ثم الدعوة لنقص دستوري يجعل «للاشريعة مصدر التشريع كذلك المعروف الذي لا يتعارض مع أصولها». ومع هذا صرح حزب الأمة يومذاك نص كان من الممكن أن يجد فيه الناس مخرجاً إلا وهو «تطبيق العقوبات بموجب القوانين القديمة لحين صدور تشريع متكامل».

بيد أن محنة التجمع الكبرى لم تكن هي الأحزاب وإنما هي قياداته التي جاء بها للحكم وهو أدري - أو هكذا يفترض - بأين كانت تقف هذه القيادات من القوانين المشيعة يوم صدورها، تلك كانت هي الخطيئة الأولى. كانت هذه القيادات منطقية مع نفسها وموقفها عندما تراخت في الإلتزام بما دعت له قاعدتها السياسية الفرضية. وقد أدى هذا التراخي، من جهة، والغموض من الجهة الأخرى، إلى حملات من الابتزاز كان يمكن أن تجوز في غير ذلك الزمان. من تلك الحملات ما جاءت به جماعة العلماء من دعوة لقيام «لجنة متخصصة في الشريعة الإسلامية لصياغة قوانين إسلامية في الجنايات والمعاملات مع الإبقاء على الأحكام القائمة الآن والعمل بها حتى يكتمل التقنين». وذهب العلماء على قول يذكر المرء بمحاكم الطوارئ، «أن عدم العمل بالأحكام الشرعية كفر أو ظلم أو فسوق وأن رفضها بأى صورة وخاصة الحدود ردة بالإجماع تبيع الدم وتمنع الإرث». قلت لنفسى ما الذى كان سيصنعه هؤلاء الأجلاء لو جاء النميري وألقى قوانينه التي يحدثنا «العلماء» بأن إلغائها «كفر أو ظلم أو فسوق»، مبلغ ظنى - بل يقينى - بأنهم كانوا سيتصدرون المجالس لفتيا برد غربة الإسلام تماماً كما فعلوا يوم أن باركوا ثورة مايو الاشتراكية في مطلعها بحسبانها استجابة لإرادة العزيز القدير.

ذلك هو الزمان الذى قررنا أن نعود فيه للقلم، فما آذى الدين إلا أن يترك أمره لمن حسبوا أنفسهم ضلالاً لله على الأرض، وما آذى الدنيا إلا الذين يعيشون معنا بجسومهم في هذا العصر وعقولهم مشدودة إلى القرن الخامس عشر. إن الذى نهضنا لمحاربته في منتصف الستينيات، تماماً كالذى اندفعنا نحاربه في بداية الثمانينيات كان هو الإرهاب الفكرى باسم الدين. فلا عجب أن استهضنا للنزال الفكرى الاستتباط الفج للأحكام وما وراءه من ابتزاز ومناورات «إخوانية» عقب سقوط النميري. ممارسة الابتزاز جاءت، هذه

المرّة، تحت شعار مستحدث هو الحفاظ على التراب والتراث، أو ما أسموه بأمان السودان؛ وذلك أمر انجرف فيه حتى رئيس وزراء الانتفاضة الدكتور الجزولى. ورعى الله الفتى الجنوبي الذى كتب يعلق على حديث «حكيم» الانتفاضة بقوله: «أن بيان الوزراء يذكر المرء بأحداث الأحد الدامى (٤ / ١٢ / ١٩٦٤) لأن لغة البيان تعمدت تعبئة الأطفال والنساء بأسلوب استفازى مثير يفصل بين المواطن وظله». وأثبتت الأحداث أن تلك الدعوى ما هى إلا وجه آخر للهوس الدينى السبتمبرى وفكره الملتاث.

لم يمض كبير وقت حتى أعلى بعض هؤلاء راياتهم الحقيقية وهى نفس الرايات التى أعلت يوم أن كانوا العميرة الراكزة لشعوذة سبتمبر والتى لم يستحيوا من نعتها بالصحة الإسلامية. وكأننا بالقوم، بالرغم من زوال ذلك العصر الحجرى السياسى، ما انفكوا يتداولون أباطيله، ويحيون تحت وطأة تخاييله، وينتقصون حقوق غيرهم من عباد الله المسلمين إلى درجة إنكارهم على البعض دينهم لا لسبب لأن هذا البعض لا يشاركونهم رأيهم الا فى الدين. ذلك هو الداء العضال الذى غرس النميرى فيروسه فى سبتمبر ١٩٨٢ ثم تواظبت على الناس من بعده الكروب. ولهذا لم نجد بدا من الكتابة للتبئيه إلى مغبة ذلك الهوس فى مقالات عديدة نشرتها جريدة الصحافة السودانية تحت عنوان «الوعد الحق والفجر الكاذب» مقدمين لذلك بالقول بأن الهوس الطاغى الذى نعيش قد «انطلق من عقاله منذ عام ١٩٨٢ ثم أخذ فى الاستشراء حتى وصل ذروته فى عام ١٩٨٤ وحتى كاد أهل السودان يطالبون بإثبات إسلامهم». وما أردنا بما كتبنا يومذاك إلا أن نشير، فى لابتدأية، جدلاً موضوعياً حول العقيدة الدينية كقوة فاعلة فى تأريخ الشعوب - كل الشعوب - والدور الإيجابى الذى يمكن أن تلعبه فى مجتمع كالمجتمع السودانى ثم تنبه، من بعد، إلى المخاطر التى تحيط بالتطرف الدينى فى المجتمعات التى تتعدد فيها الأديان مثل مجتمعنا.

وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما تكالب علينا «الصحويون» المزعمون، مع كل ما أنفقنا من جهد فى البحث، تكالبوا لا بالحوار الذكى بل بالقذف منتن الريح وكأن الواحد منهم كان يفسو بقلمه. ونعترف بأن تلك الحملة لم تشقنا بل أشجنتنا إذ زنا بعد إطلاعنا على

ما كتبوا، بأن القوم أهل سوء؛ كما فطنا، بعد إمعان النظر فيما كتبوا، إلى أن فسوهم اللفظي ذلك هو أفصح تعبير عن المعنى الفكري. فلو كان للقوم رأى ضديد سديد لجابهونا به، بدلا من لغو لا يثرى الحوار أو يفيد القارئ. مثال هذا اللغو كتيب دبحه واحد من هؤلاء استهلك ثلثيه في رواية ملهوجة، واستعراض غير محكم لسيرتنا الذاتية، لم ينج منه حتى الأموات مثل عبد الله بك خليل وجمال محمد أحمد. ولا مزية في أن صانع ذلك الكتيب وإضرابه «المعممة» أفكارهم رجال لا تطبق عقولهم حمل المفهومات وإلا فلما اندفعوا إلى مثل ذلك التلاحى، ولكن ما حيلتنا مع أناس يفكر الواحد منهم بظلفه. لا أظلم هذا النوع من البشر أن قلت بأن الرأس عنده - حتى وإن كان من الناحية المورفولوجية هو مستودع الدماغ - لا يخدم من الناحية العملية إلا غرضا واحداً، كونه آلة تُلف حولها العمامة.

وعلى أى فقد تنكب الرجل وصحبه الطريق لأن كاتب هذه السطور ليس ممن تروعههم المزايدة في الدين أو يخامرهم خوف من الإرهاب الفكري باسمه، فما كان دينه يوماً دين تصنع أو محاكاة، ولولا الخشية من أن نعتزى بعزاء الجاهلية لقلنا لهم بأنهم يجادلون رجلاً ورث الدين عن آباء وأجداد كانوا برازخ يقين ومنارات هدى، كما كانت مجالسهم مدارس علم يتحلق عندها الأبحار، ويصدق بها الأخيار؛ وليس من بين أولئك من جاء إلى الإسلام عبر المضاربة والمراوحة والمزارعة شأن من جاءوا إليه بآخرة. كما ليس منهم من اتخذ دينه معبراً للفنى والسلطان، ففناهم غنى النفس، وسلطانهم هو البعد عن السلطان. كان طريقهم إلى الله هو الطريق النهوج، اختبوا إلى ربهم بعد أن حلبوا أشطر الدهر زماناً فما لقيوا في الحياة غناء فتركوها إلى عشق ربهم كرهبان مدين، وذلك هو العشق الإلهي الحق؛ عشق الواجدين بملكوت السماء.

لهذا قلنا ونقول لأولئك المزايدن: إن كان الذى تنشدون هو الحوار الذكى فقد حاورناكم من قبل فلم تجيئوا إلا باللغو، ولم نأبه للغوكم. وإن كان الذى تبتغون هو الإرهاب فقد ارهبتكم، ولم نرهب بكم أو نخاف طغواكم. وإن كان الذى تريدون هو الاستئثار بالدين فسنقول لكم: هلموا نقاضيكم جميعاً، أينما أقرب إلى الله. ونحن أقرب

غليه، مع كل ما نعترف به من معاصى لأن معاصينا لا تشمل الكذب فالمسلم لا يكذب، ولا تشمل المخادعة باسم الدين لأن المسلم لا يخادع بدينه، ولا تشمل التهليل لإراقة دم المسلم بغير حق لأنه دم يالحق سافكه إلى جهنم. أما إن كان الذى يريدون هو الاصطلاح مع الناس على ما يفضى بالناس إلى الخير فما أحراهم بأن يكونوا أكثر رفقا بأمر الدين، فالدين متين لا يوغل فيه إلا برفق. ما أحراهم بالرفق إن لم يكن لشيء، فأقل شيء بسبب الحياء. أولاً يחדش حياء المسلمين أن الدولة التى ترفع راية الصحوة الإسلامية لا تجد ما تستغرق نفسها فيه غير القطع والجلد وتكفير الخصوم فى نفس الوقت الذى يتضور فيه جوعا مئات الآلاف من المسلمين الذين يستظلون بلوائها دون أن يجدوا لهم غوثا ونصيرا إلا عند كاريتاس، وأوكسفام، واللوثرين. ونزعم بأن هذه الأسماء التى تعرف عليها أهل السودان فى شرقه المسلم وغربه المسلم قبل جنوبه الوثنى ليست هى أسماء نفرق من أهل السنة والجماعة.

ولكن ما الذى يطفى هؤلاء الأدعياء على عباد الله المسلمين بعد أن باءوا بالقبح الأخيب فى كل ما صنعوه؛ ودوننا تجارب ثلاثة أثبتوا بعد كل واحدة منها أنهم قوم لا يصبرون على مكروه ولا يشكرون الله على منة. ففى البدء دعوا لإسلام يقوم على التراضى فى الستينيات ولما استبان لهم أن فى تناقض السياسة الحزبية ما يمكنهم من إلغاء بعض خصومهم من الخارطة السياسية لم يتوانوا عن تفريخ المؤامرة التى وأدوا بها الحزب الشيوعى ووأدوا معها الديمقراطية. ثم دانوا من بعد لنظام مايو بدستوره العلمانى، وكان ديدنهم فى نشر الإسلام فى رحاب ذلك النظام المنتسب للاشتراكية والعلمانية هو التدرج. ولكن ما أن اعترت النميرى تخايل الخلافة حتى كانوا هم أصحاب القبح المعلن فى الدعوة لأسلمة كل شيء حتى أصبحت عقيدة جيش السودان هى الجهاد، وللجهاد فى الإسلام معنى ومدلول لا يملك واحد منهم الشجاعة الأدبية أو الأمانة الفكرية فى أن يدافع عنه داخل السودان، ناهيك عن خارجه. وذهبت تلك اللوثة ليحيى بعدها نظام جديد يقوم على التعدد، فكانوا فى الصفوف الأولى من بين دعاة التراضى مرة أخرى بل خرجوا على أهل السودان بميثاق نسبوه إلى «القومية» لا

«الإسلامية» كما دعوا فيه إلى حكم يبيع الولاية على المسلمين لغير المسلم. ولكن ما لبث أن تهاوى ذلك النظام وحل محله نظام آخر جاعوا به أو انضموا إليه حتى كسروا، مرة أخرى، عن أنيابهم «المقدسة» والتي لم يسلم من قضمها مسلم أو نصراني. وهكذا حالهم ما تمسكونا إلا لئتمكنوا، وما تمكنا إلا ليطفوا. ولا يمكن لدين الله أن يكون بهذه الدرجة من التلون ومن الحريائية.

كوكادام....موت أمل

كان ذلك هو الامتحان الأول الذي عجزت انتفاضة الشعب عن اجتيازه، ولا شك في أن اجتيازه كان سيعين كثيرًا على تخطي حواجز عديدة تعيق المسيرة نحو الوحدة الوطنية الشاملة. ومهما كان من أمر القوانين الممزقة المشى عومة فما الذي صنعه النظام الجديد لوقف نزيف الدم؟ هذا موضوع شابه لفظ وتخليط، أكثره حول موقف الحركة الشعبية من النظام الجديد. وما فتئ الناس حتى يومنا هذا يتساءلون: لماذا لم يحضر جون قرنق؟ أو يتقافزون بالسؤال إلى نتائج لا تقضى لهان بالضرورة، مقدماتهم «لو كان جون جه ما كان ده حصل!» ترداد هذا السؤال بصورة تشبه الابتذال تكاد تذكر المرء ببعض الأغاني الهابطة: «مالو ماجا، مالو ماجا» كان يعكس في جانب منه أملاً كبيراً في الحركة الشعبية لتلعب دورها في دعم الانتفاضة، كما يعكس، في جانب آخر، قدرًا غير يسير من التمرکز في الذات لدرجة أعشت الميون عن إبصار الحقائق.

كان واضحًا منذ البداية أن جميع القوى السياسية الشمالية، في اليمين واليسار، قد انطلقت في نظرتها إلى الحرب التي كانت تدور رحاها في الجنوب من منطلق تقليدي، ليس أدل على ذلك مما جاء به ميثاق الانتفاضة: «حل قضية جنوب الوطن في إطار حكم ذاتي إقليمي يقوم على أسس ديموقراطية بموجب صلاحيات محددة تحقق المشاركة الحقيقية لكافة القوى السياسية الممثلة لجنوب الوطن». ومن حق الناس أن يتفقوا ويختلفوا مع الحركة الشعبية في أطروحاتها ودعاواها، ولكن لا يملك أحد أن يقسرها على أن تنظر للقضايا بمنظاره. فمنذ يومها الأول أعلنت الحركة بأنها حركة قومية التوجه وإن كانت قد نشأت في الجنوب. ومنذ يومها الأول أعلنت الحركة بأنها ترفض

النظر لقضية الجنوب كنزاع بين الشمال والجنوب لأن هذه النظرة قد قادت إلى استقطاب اكتوى السودان بناره وأضفى على الصراع ضللاً عرقية ودينية ضاعت معها معالم الظلم الاجتماعى الذى هو أس المشكلة. وفى سبيل هذين الهدفين أراقت الحركة دماء بعض أبناء الجنوب قبل أن تلتحم فى صراع دامى مع الجيش، كما أعلنت، منذ يومها الأول، بأن الحل الجذرى للمشكل السودانى أمر لا يتأتى إلا بوقفه تاريخية يراجع فيها أهل السودان حساباتهم، وينظرون فيها إلى داخل ذواتهم، ويتصالحون فيها مع أنفسهم حول ما يجمع بينهم. هذا هو ما أسمته الحركة بالمؤتمر القومى الدستورى الذى تارك فيه كل القوى الوطنية بما فيها الجيش؛ وذلك هو كتاب الحركة عن سبل الإقبال على معالجة المشكل السودانى، وهو كتاب فى متناول الجميع.

من جانب آخر فإن القشة التى قصمت ظهر البعير وحملت جون قرنق وصحبه من العسكريين الذين أقسموا يمين الولاء للنظام المايوى وعملوا تحت إمرته سنين عددا على حمل السلاح من جديد كان هو موقف النميرى من إتفاق أديس أباب بكل ظلاله، وتبرمهم بالقيادات الجنوبية التى تواطأت معه أو صممت على غلوائه، ولم يكن الساسة الجنوبيون وحدهم هم الذين انخذلوا أمام خرق النميرى لدستوره وميثاقه، فمع هؤلاء كان هناك شماليون، منهم من أفع عن الخروج عن الدستور بالقنا والصوارم بل حسبوا ذلك الدفاع جهاداً فى سبيل الله. تلك كانت هى قيادة الجيش التى انحازت إلى دانب الشعب فى قول أهل التجمع، أو انصاعات لإرادة قواعد الجيش الدنيا حماية لنفسها فى قول جون قرنق. ومع ذلك فما الذى جاءت به تلك القيادة فى بيانها رقم ١٨ / ٤ لحل «مشكلة الجنوب»، «سريان أحكام إتفاقية أديس أبابا وإلغاء قرار التقسيم وتمييز حكام عسكريين لمديريات الثلاث وعقد مؤتمر قومى يشارك فيه ذوى رأى من السياسيين الجنوبيين والشماليين والعلماء لوضع الإطار الذى يرتضيه أبناء السودان لحكم الجنوب».

موقفان متعارضان، وتوجهان مختلفان، خطأ التجمع الحساب، فى اعتقادى يوم أن أشاد فى بيانه بالحركة ودورها فى إسقاط النظام وضرورة الحوار معها، ثم مضى يعتب عليها موقفها من القيادة العسكرية الجديدة. ومن باب العتبى جاء أن «التجمع الوطنى لا

يتفق مع بيان الحركة حول دور القوات المسلحة السودانية» لأنه «استوثق عبر لقاءاته مع القوات المسلحة من صدق التزامها بنقل السلطة إلى القوى الوطنية في أسرع وقت». ذلك كان عراقا في غير معترك لأن الحركة، وهي المبادرة منذ أبريل ١٩٨٣ بالدعوة لمؤتمر قومي يشارك فيه الضباط الوطنيون، لا تتكرر دور القوات المسلحة ولا يمكن لها أن تستكرر مشاركتها في الحكم. موضع الخلاف كان هو ما الذي نغنيه بالقوات المسلحة؟ أهم القيادات التي حُملت على الأمر رغم معارفها أم هي القوى الحقيقية التي فجرت الثورة من بين قواعد الجيش؟ ومن الطريف أن هذا الرأي لم يكن بغائب على بعض أهل التجمع إذ عبرت عنه الرسالة المؤرخة في السادس عشر من مايو ١٩٨٥ التي بعث بها عوض الكريم محمد أحمد إلى الدكتور قرق. في تلك الرسالة أورد عوض الكريم «أن مشاركة هيئة القيادة في السلطة أمر لم نسع له ولم نتوقعه وهو أمر أعاق المسيرة الطبيعية للثورة». ولربما قادت القراءة المتأنية لتلك الرسالة إلى أن التجمع النقابي ربما رأى في مشاركة الحركة في الحكم ثقلاً إضافياً يعين على تحييد القوى التي تسعى لإعاقة ما أسماه الأمين العام للتجمع النقابي به «المسيرة الطبيعية للثورة» إلا أنه لابد لتحقيق هذا الأمر من آليات.

التصادم الثاني في الرؤى هو الإيمان في الحديث عن اتفاق أديس أبابا كنقطة مرجعية، لا أتحدث هنا عن النصوص بقدر ما أتحدث عن الظروف التي اكتتفت ذلك الاتفاق من مبدئه إلى منتهاه، وأنا واحد من صناع، بل لا أقطع بأن المؤتمر الدستوري، أن قيض له أن يتم، لن يجيئ بشيء أشبه بنصوص إتفاق أديس أباب. ولكن شتان بين وفاق يتم في حوار مفتوح بين اكفاء وتشارك فيه كل القوى الوطنية، وإتفاق يعلنه حاكم في الخرطوم منحة منه لأن الذي يعطى يملك أن يمنع، وفي الماضي عبرة.

وعلى كل يحمد المرء للتجمع النقابي عدم ركونه إلى الحرب ومبادراته أولاً بالاتصال بالحركة عبر مندوبيه فاروق محمد إبراهيم النور ثم تيسير محمد أحمد علي، وثانياً تكوينه لجنة للوفاق الوطني أنفق فيها الراحل محمد عمر بشير ومقررها عدلان الحردلو الكثير من الجهد بيتدعان وصحبهما الصيغ لكسر الجدار المصطنع بين الحركة والقوى

السياسية فى الشمال. وقد أكدت تلك اللجنة مرتكزات أساسية لا يستقيم الحوار إلا بها؛ على أرسها وحدة الشعور القومى لشعب السودان الذى يقوم على التأريخ المشترك فى الأرض المشتركة. كما أكدت على أن تلك الوحدة لا تتناقض مع التعدد الثقافى والتنوع الدينى. ولا ريب فى أن ذلك الجهد قد أرسى لبنات أهم الاتصالات التى تمت فيما بعد وقادت إلى إعلان كوكا دام الذى كان يمثل أنجع الآليات لمشاركة الحركة الشعبية فى الحكم ومنذ العام الأول.

كان اتفاق كوكا دام هو أعظم إنجازات التجمع الوطنى فى عامه الأول، فقد أتاح اللقاء للقوى السياسية والنقابية أن تتعرف للمرة الأولى على توجهات الحركة وآفاقها البعيدة كما أتاح لقيادات الحركة أن تسترد ثقبتها فى ساسة الشمال. وكانت نتائج اللقاء باهرة، وفاق على مؤتمر قومى يعقد فى السودان فى سبتمبر عام ١٩٨٥، واتفاق على أجندته التفصيلية وإجماع رأى على إجراءات تمهد لوقف إطلاق النار، واتفاق على لجنة لمتابعة الأمر من الطرفين، ثم غررار من الحركة بالمشاركة فى الحكم فى سبتمبر ١٩٨٦ للإعداد للمؤتمر واليسر به إلى غاياته المرتجاة، أو ليس ذلك هو الذى كان يبتغيه الحادبون؟ دعنا من ناس «مالو ماجا».

لم يقبض الله لذلك الحلم أن يصبح حقيقة، وما كانت تلك هى إرادة الله بل إرادة البشر، توكلوا ولم يعقلوها. أكاد أجزم بأن اللفظة وراء الإنتخابات أكثر من أى سبب آخر هى التى قادت إلى تقويض ذلك الاتفاق. كان من رأى الحركة وتحالف قوى الريف تأجيل الانتخابات لبضعة أشهر إلى حين الفراغ من المؤتمر الدستورى حتى يذهب الناس إليها على ضوء دستور جديد تراضى عليه كل أهل السودان، وفى ظل سلام يلقي بظلاله على السودان من أقصاه إلى أقصاه. رفض التجمع النقابى ذلك الطلب خوفا من ساتمراء العسكر للحكم، وكان أقصاءهم عنه فى ظل توترات الحرب سيجعل المدنيين يمتجاة من مغامراتهم. كما رفض السيد الصادق المهدي التأجيل وهو يعدد أسبابا منها ضعف الأجهزة الانتقالية الذى لا يمكنها من معالجة قضايا المؤتمر الدستورى علما بأن دور تلك الأجهزة هو الإعداد المادى للمؤتمر لأن القضايا الموضوعية فيه هى شأن القوى السياسية

أحزابا ونقابات وجيشا وليست شأن الحكومة، كان الحكم انتقاليا أم دائما (والدوام لله). ومن أسبابه أيضا قضايا أخرى مثل التعامل مع صندوق النقد الذى يتطلب سلطة مفوضة، وعلاقات السودان الخارجية التى «تتسم بعدم الوطنية»، وتعرض السودان لتوجهات سياسية عنصرية أو انفصالية تؤمن بالعنف، وقضية الإدارة فى الجنوب، أيحكم كأقليم، أم أقاليم، وقضية التمويل السياسى للأحزاب من مصادر غير سودانية. ومن الجلى أن السيد الصادق قد أثار قضايا حقيقية وهامة ومؤرقة، هى فى مجموعة أدعى لأن يتم الحوار الوطنى الشامل؛ بل إن السعى لحل بعضها - فى غيبة هذا الحوار - أمر مستحيل رغم إحياء السيد الصادق أنه قادر على حسمها بأغلبية آلية فى البرلمان. من هذه القضايا قضية إدارة الجنوب وأقاليمه، وقضية التدخل الخارجى والذى هو نتائج للارتجاج الداخلى؛ وحول الأخيرة فالصادق هو سيد العارفين إذ أنه سبق قرنق إلى الاستتجاد بأثيوبيا وطرابلس لمحاربة نميرى.

إذن ليس فى الكثير مما أورد السيد الصادق من أسباب للتعجيل بالانتخابات مما يقنع أحداً بالتعجيل، خاصة إن كان ثمن هذا التعجيل هو إضاعة فرصة نادرة للسلام. بيد أن المرء يدرك أيضاً بأن السبب الذى لم يفصح عنه الصادق ربما كان هو أكثر الأسباب إلحاحاً عليه؛ ذلك السبب هو المزايدات المسرفة على كل شئ، والبطولات الفارغة فى كل شئ من شخوص موهومين وتنظيمات وهمية كانت تعج بمها وبهم الساحة. ولا شك فى أن الصادق - الذى أعرف - قد قال فى داخل ذاته: «دوننا الانتخابات والحشاش يملأ شبكته». هذا النمط من البشر الذى تأذى منه السيد الصادق كثيرا ما يذكرنى بقول الإمام على عن الرجرجة؛ قيل ما الرجرجة يا أمير المؤمنين؟ قال، «القوم إذا اجتمعوا ضروا، وإذا تفروا لم يعرفوا».

من هؤلاء واحد قذفت به إلينا ريح أبريل فى كوكا دام، نتناوله كنموذج للعجوميات التى أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب. جاء الرجل، وقد حملته ريح نكباء، إلى ذلك اللقاء التاريخى لا ليجهد فكره مع غيره لاستقاذ أهله وبلاده من الكروب وإنما ليفتعل له معركة معنا، ونحن لا نعرفه من آدم. لا يسوقنى إلى ذكر الرجل إلا وقوفه فى ذلك

الاجتماع الذى ارتفع فيه ذوو الهمم إلى مستوى المسئوليات الجسام ليعلن رفضه مشاركته فى اجتماع كوكا دام ويدعو صحبه لمقاطعة ذلك الاجتماع التاريخى لأن واحداً من كبار «صناع مايو» كما قال، يشارك فيه. ما احتجت يومها لأن أروى للناس أطيافاً مما أعرف عن لهات عدو المايوية ذلك وراء مايو فى أيامها الأولى، أغنانى عن ذلك ضابط بسيط لم يتمذهب على طريقة، أو يتوسل بعزامة تاريخية، أو يملك إجازة علمية يباهى بها. أغنانى عن القول العقيد أروك تون نأروك الذى تحدث بفطرة من يدرك مقدمات البرهان فقال: «إنه من النفاق بمكان أن يتحدث عن مايوية منصور واحد من الذين خلفوا وراءهم وزير دفاع النيميرى رئيساً على السودان». أغنانى أروك عن أن أروى كيف كان ذلك «المنتفض» يعرقص فى مجالس مايو منذ عهدا الأول سهيلاً بغير غاية: وقد كره هذا على المسلمين عمر الفاروق: «إنى لأكره أن أرى أحدكم سهيلاً لا عمل له فى دنيا ولا آخر». وكم ذكرنا تطفل الرجل على المجالس «المايوية» ثم «لاإبريلية»، من بعد، بنبات رعديد من فصيلة السرمقيات يسميه أهلنا فى السودان «الرجلة» وتسميه العرب «البقلة الحمقاء»، بقلة تثبت فى كل مكان، وبلا مبرر.

أغنانى أروك أيضاً عن أن أروى كيف أجهد نفسه وأقلق صحبه ذلك الرجل حتى يجد لنفسه موقعاً فى مجلس الشعب «المايوى»، عقب المصالحة الوطنية. فغب تلك المصالحة عكم الرجل متاعه وجاء فى سرعان الناس (أى أولهم) من طرابلس ليجد لنفسه مكاناً فى النظام، إلا أن النيميرى لم يكرمه كغيره بموقع فى حصون المايوية؛ فما كان عليه إلا أن يكدر فى سبيل ذلك كدحاً. شرح المناضل الإسلامى الاشتراكى الجماهيرى العربى نفسه لتلك المؤسسة «المايوية»، وطاف الأحياء يدعو لنفسه على مبادئها وقد ظلت دعائياته تلخ حائط مدرسة المؤتمر الثانوية بأم درمان طوال فترة مايو «الصيحة الإسلامية»؟ علماً بأن «إمالة الأذى عن الطريق حسنة» فى شرع الإسلام. لا أحسب أن «المنتفض الأكبر» كان مسوقاً على ذلك اللهات «الذميم» فى عهد مايو، وإنما كان هو خياره الشخصى. كان فى مقدوره أن يفعل ما فعل زميل كفاحه الأستاذ عبد الماجد أبو حسبو الذى عينه النيميرى عضواً فى ذات المجلس، وأذاع اسمه على العالمين فأبى المشاركة وأبى على نفسه

الاعتذار. ويوم أن اعتبرت النميرى تخاريف الإمامة تلفت القوم إلى «الإسلاميين» المناضلين حتى يحموا الفكر الإسلامى الذى ادعوا الانتساب إليه من التلويت فلم يجدوا لبعضهم أثرًا، وفى صمت هذا البعض كلام. ووم أن ذهبى التخاريف بالنميرى إلى أن يجعل من نفسه إماما يفسر مثنى القرآن، تلفت أهل السودان مرة أخرى للعلماء «الإسلاميين»، حملة الأجازات فما وجدوهم؛ أغناهم عن الكلام - يوم إن كان للكلام ثمن - المصباح، مصباح «السوق العربى» عضو الحزب الاشتراكى الإسلامى. اعتلى المصباح المنابر بعد أن هجرها مصابيح «المعارف السودانية» من رجالات ذلك الحزب؛ كانوا يدخرون النضال ليوم الشدة، و«يوم الشدة» جاء فى شهر رجب بعد انتانتهى الأمر بالنميرى ضيفاً على مصر. ونحمد الله - ولا يحمد على المكروه سواء - أن مضت على أهل السودان أرجاب متتاليات بعد «رجب» العظيم، جاء من بعدها عهد الجبهة القومية الإسلامية ليهتك ستر القوم الفشاشة الذين تدافعوا إلى رحابه من بعد أن ملأوا الدنيا طنيناً بالحديث عن «القمع المايوى»، ومن يعش رجباً يرى عجباً. وبالبشرى «الإنقاذ» بالحطيئة قصير القوادم وأخ له يتمدد النفاق فى أمعائه الغليظة والدقيقة، أخ يستنصر بأخيه؛ وما أذل من الناصر إلا المستنصر به.

الديموقراطية بين ليبرالية أوروبا وغوغانية خورأبو عنجه

موضوع الديمقراطية أمر قضى فيه، فما كان المرء ليتوقع بأن ينتهى أمر أهل السودان بعد ستة عشر عاماً من حكم الحزب الواحد إلى شىء غير النظام التعددى، ولكن أية تعددية تلك التى كانوا يتجهون لها؟ كثيرون كانوا يتبرمون بهذا السؤال عندما يوجه إليهم ويقولون: «ديموقراطية وستمنستر البريطانية»، وعليهم يضيفون: «بس كده». هذا الحزن كان تعبيراً عن عواطف شتى: فهنا من كان يخشى أن يسمع من جديد شيئاً عن «الديموقراطية الجديدة»، أو «الديموقراطية الموجهة» لما توحى تلك التعبيرات من معان تعيد إلى الذاكرة تجارب لا يريد لها المرء أن تتكرر. تماماً كما كان هناك من لا يريد أن يمارس نقداً ذاتياً لتجارب السودان التعددية ولذا أخذ يتستر وراء ضباب العموميات،

«الطغيان»، «حكم الفرد»، «إرادة الجماهير». قليل هم الذين توقفوا ليسألوا أنفسهم لماذا وئدت الديمقراطية في الخامس والعشرين من مايو ١٩٦٩ وأقل منهم الذين تذكروا أين كان يقفون من مؤيدها ذلك - لا في جملة اعتراضية يكاد الواحد منهم يوحى بها بأنه يعتذر عن ماضيه - ولكن في إطار تحليل متكامل يعينهم ويعين غيرهم على استكشاف السكة الناجية. ورعى الله صديقى أمين مكى مدنى مرة أخرى، كتب إلى يقول - وقد عاوده الإحباط القديم بعد بضعة أشهر في الحكم عقب سقوط نيميرى: «الساحة السياسية لم تزد إلا سوءًا منذ أن تحدثت معك أخيرًا، وكما يقولون فإننا نعمل في ظروف صعبة وبلد غريب. أما السادة الكرام - على رأيك - فلم ينسوا شيئًا ولم يتعلموا شيئًا، الكل يتحدث عن انتخابات مزعم عقدها في أبريل، والجميع غارف في مزايدات سياسية حول كل ما يطرح مهما بلغت أهميته أو ثقافته، وفي تصفية حسابات وهمية. كل يتهم الآخر بدوره في العقدين الأخيرين ناسيًا أن يسأل نفسه أو حزبه، ما كان دوره هو». لو فعل القوم ذلك لاتضحت الرؤى ولتحددت نقاط النزاع فيما بينهم بصورة أفضل، وتحديد نقط النزاع آلية لتنظيم الجدل تعلمناها في دور القانون، توفر الوقت وتعين المتحاورين أو المتخاصمين على بلورة أوجه الخلاف. بيد أن أغلب القوم لم يكن يسعى لغير التشويش والتشغيب، وهذا هو منهج من لا يريد للحق أن ينجلي، أو يريد أن يعفى على آثاره.

وكنا قبل سقوط النظام بخمس سنوات، وفي واحدة من صحفه قد كتبنا نستكشف بل نستشرف المشاهد (السيناريوهات) المتوقعة كبداية للنظام، ذاك كان في ذيل المصالحة الوطنية. دوافعنا للكتابة يومذاك كانت هي تحليل الواقع السودانى من منظورين، منظور النظام ومنظور عارضيه. وقد نعتنا ما نحن بصدد من جهد بأنه استقراء علمى يقوم على دراسة الواقع الذى نحياه، فلا هو بالتخرص والقول بالظن، ولا هو باليقين الذى نملك عليه دليلاً قطعياً. كان المشهد الأول الذى استشرفناه هو العودة إلى النظام التعددى «عبر انفجار عفى عندما تفشل كل صمامات الأمان فى احتواء مشاعر الغضب الكامن وتفشل المؤسسات فى الارتفاع إلى مستوى المسئولية». كما نبهنا إلى أن ظن

الأحزاب (والتي لم تنكر يومها بأنها تمثل جزءاً من الواقع الاجتماعي وإلا لما سعى نظام مايو لاستئلافها في مفاوضات المصالحة الوطنية) بأن «في مقدورها أن تعود للحكم بصورتها القديمة دون اعتبار لكل التحول الاجتماعي الذي وقع خلال عشر سنوات ظن» يغفل الذي جعل مايو ممكنة في إطار سياسى واجتماعى كان للأحزاب فيه القدر المعلن يمكن أن يجعل مايو أخرى، أشد ضراوة، أمراً أكثر احتمالاً في ظل واقع برزت فيه قوى جديدة، وحقائق اجتماعية جديدة، ومكتسبات جديدة، وتطلعات جديدة.

قلة سمعت، بعد أبريل، لأن تناقض التجارب وتستتطق الوقائع بدلاً من محاكمة التاريخ بل مصادرتة، من هؤلاء أفراد ومنهم جماعة سياسية. ومن بين ما قرأت رسالة استاذى جمال محمد أحمد: اخترت الليبرالية، وذكرتي بما كتبه الذين نفرتهم من الاشتراكية غلواء ستالين: اندريه جيد وأرثر كوستلر وجورج أورويل عندما خرجوا على الناس بكتابهم: «آثرت الحرية». وكفيره تنكر جمال لتلك الليبرالية فترة قصيرة بعد أن أصبح مولها - مثل كثيرين - بالناصرية، وبقدر أكبر، بشيخ طريقته. «أنا مع الديمقراطية الليبرالية أرجو ألا يصرفنا عنها ما يقول المشفقون هذه الأيام»، هكذا ابتدر جمال حديثه ومضى في الحديث يدعو لقيام أحزاب ثلاثة بجانب الحزبين الكبيرين: التوجه الإسلامى، والتوجه الإشتراكي، والحزب الأفريقى. أراد بهذا أن يحيط السياسية بسياج من المقاصد النبيلة حتى لا تصبح «كعهدنا بها في التجربة الأولى نهب الطائفية وصناع الكلام وسماسرة الأحزاب والمضلين قومنا من كل نوع». تلك المخاوف التي أراد جمال درءها بتلك الهندسة السياسية القسرية هي الأمر الذي كان يجب أن يتجه إلى الجدل بشأنه أهل السياسة وأهل الفكر. وكان جمال على ظن حسن بالناس، «لا يخطئ الواحد منا أن رأى جنوحاً للمرونة هذه الأيام. يبدو لي أن عبرة العناد ما فاتت على الناس. يرى الناس مرونة لا تبعد بصاحبها من أهدافه وتقترب في الوقت عينه من طرائق تفكير أخصامه. ما عاد معنا ذلك اليأس العقيم، كلنا اليوم أفطن من أمس وأكثر علماً وتجارب». السودان صار أشد فقراً وإدقاعاً بموت جمال، ولكن جمالا أكثر منا سعادة بفراق الديار؛ ما عاش ليرى «رامبوا» يصول في الخرطوم التي كانت تزين أرضها «ألوان

الزهور»، وكان يزين محافظها أمثال جمال. كان جمال يقول كلاماً يشبه التجديف، فيضحك الشيخ الشنقيطى ويقهقه الشيخ عبد الله أبو سن؛ هؤلاء كانوا الأشياخ قبل مجئ «الرامبوية الإسلامية» وأحكام الردة؛ أهل الماضى كانوا أفطن.

ومن بين ما قرأت أيضاً بحوثاً جيدة حول المأزق السودانى الراهن لكاتب لم أتشرف بمعرفته، عبد اللطيف البونى. راق لى عنوان مقال: «بين ديموقراطية وستمنستر وديموقراطية خور أبو عنجه»، والعنوان يعبر بوضوح عن التعارض بين الديموقراطية التعددية المزعومة فى السودان وبين مفاهيم الليبرالية الأوروبية. توقفت قليلاً أيضاً عند أطروحة الحزب السياسى الوحيد الذى تساءل عن جدوى الليبرالية، «الحزب الإشتراكى العربى الناصرى». أحمد لهم «فتح باب النقاش»، وهو باب فتحوه وأغلقوه عندما لم يلجه أحد. كتب «الناصرىون» يقولون «نحن نرفض الليبرالية لأنها صورة من صور الديموقراطية بعيدة ومختلفة. ليس كل من يؤمن بالديموقراطية ليبرالى بالضرورة. الليبرالية تعنى حرية الحركة السياسية وحرية الأحزاب وحرية حركة الاقتصاد، أى الاقتصاد الحر، ونحن ضد منهجه. الخيار أمام الشعب ليس بين الدكتاتورية والليبرالية. نطالب بديموقراطية حقيقية تتيح للجماهير ممارسة حريتها»، هكذا عبر طه ميرغنى عن رأى رفاقه. ومن عجائب الأمور أنه فى اللحظة التى كان يدعو فيها «الناصرىون» لأفكارهم تلك اعتقل النظام «ناصرىا» آخر ذا نسب بمايو، الدكتور عثمان أبو القاسم لأنه كان يدعو لإقامة تنظيم على أساس مفهوم «تحالف قوى الشعب العاملة»، شعار الناصريين الخالد، وكأننا اليد اليمنى لا ندرك ما تصنعه اليد اليسرى.

وعلى أى قلعت بحاجة للقول بأننى لا أشارك طه رأيه بأن هناك تضاداً بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وذلك هو التبرير الأساى لنظرية الحزب الأوحده عند الناصريين، وعند غيرهم من أنصار التفرد الحزبى، جماهيراً كان أم طليعياً، طبقياً كان أم تحالفياً، شعبوياً كان أم صفوياً وبالرغم من أن الليبرالية، بطبيعتها المناهضة للدوغماطية، فكرة لا تصلح للتعليب، إلا أن ملامح الفكر الليبرالى وقسماته واضحة كل الوضوح فى رؤى الآباء المؤسسين لليبرالية، كلها تتجه إلى تعميق الحرية الفردية، وتوسيع

دأثرتها باعتبار أن الحرية حق طبيعي للإنسان. هذا هو عين ما ذُهب إليه عمر الفاروق في مقالته الخالدة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وكان عمر حُرِّياً في نظريته للحياة والأحياء. إشارة أوردها بغير قليل من التوجس، خشية من أن يلتقفها الذين يقرأون الكلام خارج إطاره الجدلى أو البنيوي ويقولون: «لقد سبق سيدنا عمر رضى الله عنه أوروبا في الدعوة لليبرالية».

الليبرالية التى أتحدث عنها، ويتحدث عنها غيرى، فكرة أوروبية نادى بها أبأؤها المؤسسون للحد من سلطان الدولة. من هؤلاء هيربرت سبنسر وأدموند بيرك اللذان قالاً بأن الدولة - وإن كان فى مقدورها منع بعض الشرور - إلا أنها لا تستطيع أن تحقق إلا النذر اليسير من الخير. ومنهم المفكر الليبرالى توماس بين الذى عبر عن هذا الرأى بلسان آخر، «الدولة شر لابد منه». كما جاء التعبير عن الوجه الاقتصادى لهذه الليبرالية فى دعوة آدم سميث لإطلاق حرية التجارة فيما يعرف بمبدأ «دعه يمر، دعه يعمل» «Laissez Faire». إلا أن الليبرالية لم تقد عند الرؤى الرومانسة الحاملة للأباء المؤسسين، فلو فعلت لأنتهى أمرها منذ زمان. فبالرغم من أن عمدة الرأى فى كل نداءات الليبراليين الأوائل فى إنجلترا، وفرنسا وأمريكا كان هو سيادة الفردية إلا أن النزعة الفردية المطلقة قد أخضعت للكثير من التشذيب فالفردية كثيراً ما تترجم نفسها، خاصة فى دنيا الاقتصاد، إلى استغلال بشع يمارسه المحظوظون على المعدمين. أن الذى ضمن لليبرالية طول البقاء هو قدرتها على تجاوز تلك الرؤى الرومانسية، والإنفلات من الاستعباد الإيديولوجى، فى معالجتها العملية للقضايا الجوهرية. من تلك القضايا ضرورة استيفاء الحاجات الأساسية للإنسان، وتوفير الأمن الاجتماعى، وتحقيق الوفاق الوطنى داخل رقعة الدولة، والقضاء على الاستغلال الطبقي عبر التناغم بين المصالح المشتجرة للطبقات، وتوكيد دور الجماعات المهشمة مثل العمال والنساء فى التأثير على صنع القرار، وتقليص الظل السلطوى للدولة بتوكيد سيادة القانون بالقدر الذى يحمى الفرد من الفرد، ولا يضير حق الفرد أمام حقوق المجموعة، ويخضع الحاكم لمحاسبة المحكوم حسمت كل هذه القضايا حسماً، لم يجئ دوماً بالوفاق الطنى وإنما جاء العنف أحياناً.

ولم يكن العنف غريباً على الليبرالية إذ أن أكبر، بل أول، إنجاز لها كان نتاجاً للعنف؛ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى صدر فى السادس والعشرين من أغسطس عام ١٧٨٩ من الجمعية الوطنية الفرنسية فى أبان الثورة.

كل هذه الحقوق أصبحت حقوقاً ثابتة اليوم للمرأة والرجل بعد أن تضمنتها المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة حول الحقوق السياسية للنساء الذى صدر فى عام ١٩٥٢ والذى ينص، فيما ينص، على حق النساء فى التصويت فى الانتخابات العامة والمحلية، على قدم المساواة مع الرجال دون أى تمييز؛ ومثل ميثاق حقوق الإنسان الذى تنص مادته الأولى على أن لكل فرد حق الحياة والحرية والأمان على شخصه، وتنص مادته الثانية على حظر الرق والإتجار بالرقائق وتحريم استرقاق أى أحد أو استعباده ما تنص مادته الثالثة على عدم جواز إخضاع أى فرد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو الإنسانية أو الحاطة بالكرامة. هذه هى تجارب الإنسانية فى التطور الليبرالى ولا حاجة بنا إلى إعادة التجارب، وتلك هى نماذجها المعيارية حتى لا يوغل بنا فى الدعاوى الكاذبة أولئك الذين يتحدثون عن حقوق الإنسان «المستمدة من تراثنا»، وهم لا يهدفون من ذلك إلا إلى اجهاض هذه الحقوق كما فصلتها المواثيق السائدة.

بيد أن التهميش السياسى لم يتقصر على هذه الفئات، أو يقف عند ممارسة الحقوق الانتخابية لأن الحقوق المدنية تشمل أيضاً حق التعبير وحق التنظيم. وقد اكتسبت قضية حق التنظيم أهمية خاصة عقب الثورة الصناعية حيث أدى تطور العمل إلى بروز العمال كقوة فاعلة فى الإنتاج، وبالتالي فى تطور المجتمع دون أن يكون لهؤلاء العمال دور نظير فى إدارة هذا المجتمع. لهذا نشأت النقابات العمالية ليس فقط لحماية حقوق العمال المهنية وإنما أيضاً لتأكيد دور العاملين فى إدارة شئون مجتمعاتهم باعتبار أن العامل ليس هو أداة سلبية فى عملية الإنتاج مثله مثل الموارد الطبيعية. ولم يكن انتصار العمال فى صراعهم مع القوى المهيمنة على المجتمع بالانتصار السهل، بل جاء اثر نضال عنيف خاضته الحركة النقابية الياقة، خاصة فى بريطانيا أكبر القوى الصناعية يومذاك. وكان أول صراع سياسى قاداته تلك الطبقة هو صارعها ضد قانون الإصلاح الذى صدر فى

عام ١٨٦٧ وكان يمثل مرحلة متقدمة فى التطور الاجتماعى إذ أنهى سيطرة طبقة النبلاء على البرلمان أنه حرم العمال من ممارسة تلك الحقوق بوضعه حداً أدنى من الملكية لآبد من توفره فيمن يحق له ممارسة حق فى الترشيح والانتخاب؛ لهذا حارب العمال ذلك القانون حتى أسقطوه.

وبصورة عامة اتسم رد فعل الحكومات ضد الحركة النقابية بغير قليل من العنف تحت ظل ما كان يسمى بقوانين التآمر، مما يعنى بأن الأنظمة الحاكمة يومذاك ظلت تحسب العمل النقابى تآمراً، ورغم إلغاء هذه القوانين فى عام ١٨٢٤ لم يكف النظام البريطانى عن التحايل على إلغائها باستخدام الإجراءات الإدارية القمعية، أو محاولة إصدار قوانين بديلة. مثال ذلك القانون القاضى بإعدام أيعامل يقدم على تخريب مصانع النسيج الجديدة فى إنجلترا بعد أن أدى تطوير مصانع النسيج فى لانكشاير إلى الاستغناء عن ألوف العاملين مما قاد إلى ردود فعل عنيفة من العمال المشردين والنقابات العمالية التى كانت تتنظمهم. تصدى بالنقد الميرير لذلك القانون فى مجلس اللوردات الشاعر اللورد بايرون خاتماً تقديمه بمقولته المشهورة: «أو ليس هناك ما يكفى من الدماء فى قوانينكم حتى تضيفوا إليها هذا القانون المدمدم» كان بايرون صلباً فى مناهضته للسلطة القائمة، بالرغم من انتمائه الطبقة لأهلها، وما قصيدته دون جوان إلا إعلان للحرب على تلك السلطة. لهذا ظل اسم بايرون بعيداً عن الحفاية والتكريم عند المسئولين فى بريطانيا حتى عام ١٩٨٨ بالرغم من الحملات العنيفة التى كان يقودها نصرأؤه الداعون لنصفته ومن هؤلاء الزعيم العمالى مايكل فوت. وقد أبى شاعر عبقرى من ريانا إلا أن يحتفى برصيه ببايرون، وكلا الساعرين ممن أمصهم حزان البشر، ذلكم العبقرى هو مجيب سرور الذى مات فى ميعه صباه لا لم يطق الحياة فى عالم يفتال فيه الزيف الحقيقة. كتب سرور فى «لزوم ما لا يلزم» يحاور اللورد بايرون بقوله:

قد كنت ببايرون «لورد» بالقلب...

لكن قلبك كان وما قلب «عامل»...

وهناك بالألقاب «عمال» وفى الأعماق «لوردات القلوب»...

فلقد رأيت سماسرة...

يحيون كالثيلا ب باسم الكادحين...

وعلى دماء الكادحين...

يا للذئاب!

وعلى كل فقد كان القرن التاسع عشر فى نهايته هو، بحق، قرن نضال الطبقة العاملة، ولها فما أن اعترف النظام الحاكم فى بريطانيا بشرعية العمل النقابى فى عام ١٨٧١ حتى ارتفع عدد النقابيين العمال من مائتى مليون عضوا إلى تسعة ملايين. فى أحضان هذه النقابات ولد حزب العمال فى عام ١٩٠٦ ليصبح الدرع السياسى الواقى للحركة النقابية، والحامى لمصالح أعضائها، والمترجم لرؤاها السياسية للمجتمع وكيفية إدارته.

ولم يختلف حال النقابيين فى دول أوروبا الأخرى وفى أمريكا عما كان عليه الحال فى بريطانيا إذ ظل أصحاب العمل يتعاملون مع النشاط النقابى باعتباره تآمرا ضد الوضع القائم إلا أن حدة الصراع بين أصحاب العمل ومن ورائهم النظام السياسى القائم من جهة، ونقابات العاملين من جهة أخرى قد تفاوتت بتفاوت درجة التسييس الذى تعرضت له الحركة النقابية. كان هذا التسييس على أشده فى فرنسا وإيطاليا على يد حزب اليسار الاشتراكى وأقل درجة فى ألمانيا ويكاد يكون معدوما فى أمريكا. وبصرف النظر عن طبيعة الصراع، قويت هذه النقابات على انتزاع حقوقها المدنية والسياسية وتحالفت فى سبيل هذا مع أحزاب قائمة أو انشأت لها أحزابا تحمل أسمها، وتزود عن مصالحها، وتترجم مطالبها، يصدق هذا على حزب العمال فى بريطانيا وعلى الحزبين الشيوعى والاشتراكى فى كل من فرنسا وإيطاليا كما يصدق على الحزب الديمقراطى فى أمريكا خاصة منذ الثلاثينيات عندما خرج فرانكلين روزفلت على الناس ببرنامجه الثورى «الصفقة الجديدة» (New Deal).

وعلى الصعيد الاقتصادى ما كان ليتأتى للأنظمة الليبرالية التى نشأت فى حوض الرأسمالية إرساء قواعد العدل الاجتماعى لولا تبنى الليبراليين لأفكار تتعارض، فى جوهرها، مع أساسيات الفكر «الفردى» كما قال به الأباء المؤسسون للرأسمالية، وكلها أفكار تعود إلى الماركسية. من هذه الأفكار التخطيط المركزى، والضمان الاجتماعى،

والدور المركزى للطبقة العاملة فى المجتمع الصناعى، وسيطرة الدولة على الكتلة النقدية، وانسياب المال عبر مصرف قومى مركزى، ووضع وسائل النقل والمواصلات الكبرى تحت يد الدولة، وفرض الضرائب التصاعدية على الدخل وعلى الميراث، وتوسيع رقعة سيطرة الدولة على الصناعات الأساسية. والمفارقة الكبرى هى أن أغلب هذه الأفكار قد جاءت - بصورة تكاد تكون حرفية فى بعض القضايا - من النقاط العشر التى أوردها كارل ماركس وفريدريك إنجلز فى الفصل الثانى من البيان الشيوعى (المانفستو).

فى هذا الميدان لعب اللورد كينز دورًا هامًا فى تطوير الفكر الاقتصادى الرأسمالى ليس فقط عبر ما دعا إليه من وسائل لضبط الانفاق العام لما لذلك من آثار قريبة المدى على الإنتاج - ففى النهاية كلنا ميتون حسب ما قال - وإنما أيضًا لإبانه لعدم قدرة قوى السوق الخفية على التوزيع الرشيد للاستثمار كمًا وكيفًا. هذه الأفكار أصبحت هى المركز النظرى لتدخل الدولة فى الاقتصاد فى الأنظمة الرأسمالية بما فى ذلك قلعة الرأسمالية، أمريكا أبان حكم فرانكلين روزفلت. ولولا أجندة التغيير التى أخطتها روزفلت مستهديًا بأفكار كينز لما استطاعت قلعة الرأسمالية الخروج من هزة الثلاثينات والتى حسبها البلاشفة بداية لإنهيار النظام الرأسمالى وفق نبوءة ماركس. ومما لا خفاء فيه أن أكثر ما كان يشغل بال كينز ليس هو الاستقرار الاقتصادى وحده وإنما أيضًا تأكيد البعد الأخلاقى للعملية الاقتصادية، وهو أمر تشهد عليه رسالته التى ذاعت بين الناس، والتى علق فيها على كتاب «الطريق للمعمودية» لفريدريك هايك شيخ مدرسة آيينا والأب الروحى للرأسمالية الحديثة.

إنطلاقًا من هذه المفاهيم التوفيقية بين حرية المبادرة فى صورتها المطلقة وبين القيود الماركسية تبنى الفاييون، أئمة الليبرالية الحديثة والآباء المؤسسون للاشتراكية الديمقراطية فى بريطانيا، تعبير «اخترت الاشتراكية» عنوانًا للمانفستو الذى أصدره. فى بيانهم ذلك نهج الفاييون منهجًا دىالتيكيا فى التحليل نفذوا عبره إلى أحكام قاسية ضد الوضع القائم يومذاك ومثال ذلك ما جاء به البيان الفابى من حكم بأن النظام الرأسمالى مزق المجتمع إلى طبقتين متصارعتين سينتهى بهما الأمر إلى حرب أهلية ما

لم يحد من طغيان تلك الرأس مالية. إلا أن الفابيين دعوا لإحلال التصالح الاجتماعى محل الصراع الطبقي، الأمر الذى ظل يأخذه الماركسيون على الاشتراكيين الديموقراطيين لما فيه من «تميع للكفاح»، حسب قولهم.

كل هذه أمور أطلنا فى الغشارة عليها لتؤكد بضع حقائق؛ أولها هو أن الطور الذى طرأ على الفكر الليبرالى، خاصة منذ الثلاثينيات أزال تلك الفجوة الفاعرة التى عرفها النظام الليبرالى فى عهد السيادة المطلقة للفردية، خاصة على الاقتصاد، وهذا يسقط، من جانب، أطروحات دعاة التفرد الحزبى القائلة بأن التعددية الليبرالية تغفل الديموقراطية الاجتماعية، كما يبين أيضاً أن الليبرالية مفهوم يتجاوز شكل الحكم والإجراءات، والثانية هو أن الليبرالية ليست، بحال، رديفاً لما أسماه الكاتب إلا ريب «ديموقراطية خور أبو عنجه»؟ فالليبرالية ليست شكليات برلمانية، ولا هى أمر يبتدىئ وينتهى عند تعدد الأحزاب وحرية إصدار الصحف وتكوين لجنة الانتخابات المحايدة التى تعلن نتائج الاقتراع فى دائرة دار حامد ودائرة دار مساليت. والثالثة هى أن الديموقراطية الليبرالية لا تنمو وتزدهر إلا فى ظل مجتمع مدنى فاعل تلعب فيه المؤسسات الاجتماعية الحديثة (الأحزاب والنقابات وجماعات حقوق الإنسان) دورها، ليس فقط كجماعات ضغط وإنما أيضاً، كمؤسسات اجتماعية تحقق الضبط والتوازن السياسى. والأخيرة هى أن جميع هذه المؤسسات هى مؤسسات ديموقراطية ولهذا فإن تدجينها يفرغها من محتواها الديموقراطى مما لا يجعل منها فقط مؤسسات عديمة الجدوى فى إطار الليبرالية الديموقراطية، وإنما يجهض الليبرالية نفسها. لهذا فلا معنى لأن نتحدث عن إعادة صياغة الليبرالية وفق «تراثا»، ليس فقط لأن الليبرالية ليست جزءاً من ذلك التراث وإنما لأن أصحاب تلك الدعوة - جاءوا من مواقع اليمين أو مواقع اليسار - لا يريدون بها غير تدجين المؤسسات الاجتماعية التى لا تستقيم الليبرالية بدونها.

وعلى مستوى آخر ظلت نظرة المثقف السودانى للديموقراطية إما نظرة ذاتية تتمركز حول ما يعنيه هو من أمر تلك الديموقراطية، ونعنى بذلك الحقوق المدنية؛ أو نظرة تقف بالديموقراطية عند الرسوم والأشكال مما جعل من التغيير السياسى بعد كل انتفاضة

شعبية تغييراً على السطح تبقى معه المشكلات المرتسبة فى قاع المجتمع فى مكانها. ولا يشير عدم الاهتمام بهذه القضايا إلا أن القيادات السياسية، خاصة القوى الحديثة منها، لا تسعى إلى تغيير جذرى فى هيكل العلاقات وإنما تسعى لكسبان، أى تسعى لقبض الريح، لا أدى كم منا سأل نفسه مع فرط التغنى بثورة الجياع وثورة «الشماسة»، ما الذى يعنيه فى واقع الأمر إلا فى نظريات السياسة أو أوهام الحاكمين) تضمين كل الحقوق المدنية فى الدساتير والمواثيق والبيانات (حرية التنظيم، حرية التعبير، حرية العقيدة) لهؤلاء الجياع «الشماسة»، لا نقول هذا انتقاصاً من هذه الحريات - فنضال الإنسان المتمدن منذ أن كان هناك مدينة ظل دوماً هو توسيع هامش الحرية فى هذه المجالات - وإنما لأن تلك الحريات المدنية هى امتداد لما هو أصل. الحريات الطبيعية. هذا مبدأ من المبادئ الأولية فى فقد الدستور، بل هو أساس لتلك الحريات منذ أن نادى بها آباؤها الأول فى الثورة الفرنسية. وأول الحقوق الطبيعية حق الحياة، وهو حق لم يعد مكان جدل أو نقاش فى أوروبا الليبرالية منذ أن اصطنع الأوروبيون لأهلهم ما يسمى بالشبكة الاجتماعية الواقعية «Social Safety Net»؛ هذا ليس هو حال بلد يموت فيه عشرات الآلاف من البشر، لا بالأوبئة، ولا بالحروب، ولا بالكوارث الطبيعية وإنما من الجوع ينفقون كما تنفق نعاجهم. وأعجب العجب أن نسمى الانتفاضة ثورة الجياع ثم لا يمضى فى ترجمتنا لذلك الشعار إلى النهايات المنطقية التى يقود لها الشعار.

الديمقراطية وجمهورية القيما

قبيل النصف الثانى من نوفمبر ١٩٨٥ اجتمعت قوى الانتفاضة لتؤطر الديمقراطية وتحميها بسياس منيع يقيها العوادي، ذلك السياج هو ميثاق شعبى أجمع عليه أهل الأحزاب وأهل النفايات وأهل الجيش، ميثاق الدفاع عن الديمقراطية أسموه. ويهدف الميثاق إلى صيانة الديمقراطية من أى اعتداء وتعول حتى لا تتكرر مأساة وأد «الديموقراطية». هذا ما قالت به الديباجة، فما هى الوسائل التى اقترحتها قوى التجمع لحماية الديمقراطية من «أى اعتداء أو تفول»، أعلن الميثاق الترام الموقعين عليه بـ«الديموقراطية القائمة على تعدد الأحزاب والسيادة الشعبية واستقلال القضاء وسيادة

حكم القانون وحقوق الإنسان؟ كما أعلنوا رفضهم رفضاً مطلقاً لـ «أى توجه أو موقف يهدف إلى إقامة دكتاتورية عسكرية أو مدنية أو يهدف لإجهاض النظام الديموقراطى مهما كانت المبررات» وكلا الأمرين لا يعدوان أن يكونا إعلان موقف، وهو موقف مجيد.

وذهب الميثاق من بعد ليتحدث عن الوسائل ويتعهد بـ «إتخاذ التدابير اللازمة والعاجلة لمقاومة ومقاتلة أى اعتداء على النظام الديموقراطى من أى مصدر كان»، فما هى هذه التدابير اللازمة والعاجلة؟ يقول الميثاق: «أن سبيلنا فى مقاومة ومقاتلة الاعتداء على النظام الديموقراطى هو الإضراب السياسى والعصيان المدنى معلاً تلقائياً بمجرد إجهاض النظام الديموقراطى ليس هذا فقط بل «يتعهد شعبنا بأن يضع فى قائمة عدائه أية دولة أجنبية تعترف أو تؤيد أو تدعم أى حكم دكتاتورى فى بلادنا».

ولا شك فى أن الذين وقعوا على هذا الميثاق وهم يعنون كل حرف فيه قد ظنوا بأن التاريخ قد توقف فى الخامس من أبريل ١٩٨٥، وفى هذا الظن عوج كبير؛ كان القوم يوهمون أنفسهم بأن السودان قد بلغ نهاية تاريخه مما يعفيهم من تحليل الذات. فالميثاق يوحى بأن صاغته كانوا يحسبون أن حماية الديموقراطية أمر يتحقق بإعلان النوب، ثم بالثورة ذات الدفع الذاتى (Self - Propelling revolution)؛ وأن الشعب، فى مثل هذه الثورة الفريدة، لا محالة منتصر. هذا هو الإطار المنطقى الوحيد الذى يبرر الحكم الجزمى بأن الشعب ينذر منذ اليوم «كل من له نفسه» تقويض الديموقراطية فى السودان.

كل هذه افتراضات ما كان يجدر أن تصدر من رجل فطين لأنها تتجاهل التجارب السائرة، وتتغافل عن طبائع الأشياء، وتضل بصيرتها عن الشرائع الدولية التى تحكم العلاقات بين الأمم. القوى الشعبية التى يراد منها الاندفاع الذاتى لحماية الديموقراطية ليست شيئاً هلامياً وإنما هى مؤسسات لها رؤاها وتوجهاتها، وليست كل هذه القوى ديموقراطية بالفهم الليبرالى للديموقراطية؛ لهذا فلا عجب أن لم يف بالتزامه لهذا الميثاق بعض أهل العقائد العروبيين. لم تدهشنا عدم إدانة البعثيين

السودانيين لحزب البعث العربي العراقي يوم أن ساند أول نظام يعتدى على الديمقراطية في السودان بعد إقرار ذلك الميثاق، كما لم يدهشنا عدم إدانة الحزب الاشتراكي الإسلامى أو «اللجان الثورية» لحكومة «الفتح» لدعمها المتواصل لذلك النظام العدواني لاتزاما بما قال به الميثاق، ناهيك عن وضعهما لهاتين الدولتين فى قائمة الأعداء. وبغض النظر عن مواقف أهل العقائد فإن القول بوضع كل دولة تتعاون مع أى نظام انقلابى يستولى على الحكم فى السودان فى قائمة الأعداء قول لا يخلو من الفوغائية، لأن أى قانونى مبتدئ يدرك بأن اعتراف الدول بالدول يقوم على قاعدة بسيطة هى قدرة النظام الجديد على بسط سيطرته على الرقعة الوطنية لأمد معقول ودون مقاومة محسوسة تهز من الشرعية. فما الذى سيصنعه أصحاب هذا الرأى أن جاء هذا التعاون من كل دول العالم ومؤسساته؟ أسيعونها جميعاً فى قائمة الأعداء؟

إن الميثاق الذى ان يترجاه الناس لحماية الديمقراطية هو الميثاق الذى يتوجه إلى حل المعادلات المستعصية والتي قاد المعجز عن تحقيقها، كل مرة، إلى انهيار الحكم المدنى وانقضاى العسكر: المعادلة بين سلطان المركز وسلطات التخوم، المعادلة بين القوى التقليدية والقوى الحديثة، المعادلة بين حقوق أهل الريف وحقوق أهل الحضر، المعادلة بين مفهوم الديمقراطية كميراث أوروبى علمانى ومفهوم السلطة التقليدية كمؤسسة وصائية. وطالما ظللنا نجفل من مواجهة هذا الواقع، ونعالج القضايا بأسلوب حياكة المواثيق فى الساعة الحادية عشر، أو بأسلوب الشعارات التى تختلف معانيها باختلاف قرائها (ولعل هذا هو المراد من تلك المواثيق) فسنظل نكرر المعاد ونعيد المكرور.

وفيما يبدو لنا فإن جماع الرأى عند أغلب أهل السياسة كان هو أن العودة للقديم، بصورته التى ألفوها هو العلاج لما أورثته مايو للسودان من أسقام. بعض هذا الحديث لم يخل عن التزيد، خاصة عندما يجيئ من عسكرى يعرف أن الانقلابات العسكرية - فى السودان وغيره - ليست ظاهرة شاذة بل هى رد فعل طبيعى لإنهيار السلطة المدنية. أشارتنا هنا إلى حديث لوزير دفاع الانتفاضة لجريدة الأيام، كان واحداً من سلسلة

محاورات أجرتها تلك الصحيفة تحت عنوان «مستقبل الديمقراطية تحت المايكروسكوب». كتب اللواء يقول: «الديموقراطية أصيلة تشكل جوهرًا في تكوين الشعب السوداني، فنحن أول دولة في أفريقيا عرفت طريقها للديموقراطية. ولو رجعنا للثورة المهدية، مرورًا بثورة ١٩٢٤ ثم الحركة السياسية كاملة التكوين التي قادها مؤتمر الخريجين لأدركنا أن الديمقراطية رائدة بحكم التاريخ، أصيلة بمنطق المقاومة التي أعقبت فترت من الحكم الدكتاتوري في ١٧ نوفمبر و٢٥ مايو ١٩٦٩. ولعل انقضاض العسكريين على السلطة في نوفمبر ١٩٥٨ ومايو ١٩٦٩ تم بإيحاء من الأنظمة الشمولية في العالم الثالث واستبدالها بنظام حكم الفرد».

هذا وإيم الحق ضرب من الحديث يشبه ما كان يسميه الإمام ابن حزم بالتشغيب، اللعب بالالفاظ لتبرير الباطل. ما نحن بصدده هو الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم ذي قسما لا تخفى على العيان، لا شأن لهذا بخصائص شعبنا النفسية والمزاجية. فما شأن المهدية، وثورة ١٩٢٤ بالديموقراطية حتى تصبح أساسًا تبنى عليه الأحكام حول أهلية السودان للديموقراطية ثم تعقب تلك الأحكام إشارة تقول: «إذن فتجربة السودان الديمقراطية رائدة»، و«إذن» حرف جواب ينبه على سبب، ولا نعرف - لا في السياسة أو التاريخ أو الفلسفة أو المنطق - علاقة السببية بين الديمقراطية والمهدية، أو بينها وبين على عبد اللطيف وعبد اللطيف الماخذ. ثم ما بال صاحبنا يُحمل الأنظمة الشمولية في العالم الثالث المسئولية عن مآسى السودان دون أن يقول لنا من منها تلك التي أوجت للعسكر بالانقضاض على السلطة؟ لا أحسب أن صاحبنا يعنى سوهارتو أندونيسيا أو مباركوس الفلبين أو ايفيتا الأرجنتين، فما عني إلا مصر، وكثير سبقوه إلى القول بأن انقلاب مايو ١٩٦٩ أوجت به مصر. ومصر، في وقع الأمر، لم توح بانقلاب، وإنما استوحى منها الناس الانقلابات يوم أن كانوا يسمون ثورتها بالثورة الأم. دواعي الانقلاب العسكري في مايو كانت بسبب هرج الساسة المدنيين ومرجهم في نهاية الستينيات، وسيظل الهرج والمرج بين المدنيين يقود إلى حكم العسكر إلى أبد الأبد. ومع هذا

دهشت لعاشق الديمقراطية هذا، دهشت للرجل الذى لم يشأ أن يودع الحكم الذى ارسى قواعد الديمقراطية إلا برسالة دامية يدين فيها أمة العرب عقب الغارة الأمريكية على طرابلس لأنها خذلت ناصر هذا الزمان، العقيد معمر، كان ذلك عقب زيارة قام بها إلى طرابلس بين العشرين والثانى والعشرين من أبريل ١٩٨٦.

كل هذا تشغيب لا يفيد؛ فالانقلابات العسكرية ليست دومًا مغامرات طائشين، أو تمرد مغامرين، أو انقراط عقد فى الضبط والربط؛ لهذا فإن تكرارها يستوجب تحليلًا أكثر جدة. وإن تركنا التزيد جانبًا فسوف نقول أن أغلب الناقدين قد اندفعوا فى تحليلهم للتاريخ من منطلق رد الفعل ضد كل ما جاءت به مايو؛ حتى الدستور كان خيارهم فيه هو دستور ١٩٥٦ معدل ١٩٦٤. وكان الدكتور الجزولى قد أعلن على الناس فى الثانى من يونيو ١٩٨٥ بأن محور الاتفاق على الدستور هو الدستور القديم بعد عقدين من الزمان من انتفاضة أكتوبر التى دعت لوضع دستور سودانى أصيل. فطن للمفارقة المحامى جلال الدين السيد فكتب يقول أن ذلك الدستور تقليدى، فالأفكار الواردة فيه أدنى بكثير من نصوص دستور ١٩٧٣ ومتخلفة عن مستوى النضال الشعبى.

وعلنا نعتز بأن مثل هذا الاقتراب من القضايا كان أمرًا عسيرًا على الناس فى ساعات الفضب الأولى، إلا أن الذى لا يفهمه المرء هو الغياب الكامل للأولويات فى معالجة القضايا. عند استتاب الأمر. كان هذا هو إحساسى عندما جئت إلى الخرطوم فى يوليو ١٩٨٥، فى زيارة لم تحمس لها فى البدء مع فرط توقى لزيارة الأهل والأخوان. مبعث عدم الحماس كان هو دواعى الزيارة، فقد برج بى الصديقان أمين مكى والتجاني الكارب فى الإلحاف نيابة عن الأخ النائب العام عمر عبد العاطى لأسهم فى التحقيقات التى كان تجرى مع بعض عناصر النظام المايوى. قلت للصديقين إن كل ما أستطيع قوله حول الفساد قد سجلته فى كتاب منشور. وكل ما أملك من وثائق أبرزتها فى ذلك الكتاب لها أصول فى دواوين الحكومة وقد أثبت الكتاب مصادرها. بدا لى منذ الوهلة الأولى بأن الأولويات معكوسة، فأنا من أقرب أهل الشمال للصراع الذى يدور فى الجنوب، ولهذا

كان مبلغ ظنى أن أول ما يتجه النظر للحديث معى بشأنه هو الحرب والسلام؛ ذلك أمر لم يشغل من وقت كل من تلقيت من المسئولين والمشتغلين بالسياسة غير قلة تحسب على أصابع اليد الواحدة أذكر منهم الدكتور أمين مكى مدنى والمرحوم حامد الأنصارى الذى كان هذا الأمر هو شغله الشاغل طوال فترة أقامتى. حسبت أيضاً وقد كنت، فى تلك اللحظة، أعمل كالمستشار الأفريقى الوحيد لبرنامج الإغاثة الطارئ الذى قرره البرلمان الإيطالى لعون الدول الأفريقى المتأثرة بالقحط والجفاف وعلى رأسها دول القرن الأفريقى، أن قضية الأمن الغذائى تمثل هاجساً مفرعاً لولاية الأمر يؤرقهم فى الغدو والرواح، ظنى المتواضع كان هو أن قضايا السودان الحقيقية يومذاك واليوم هى كيف تُشر ألوية السلام فى رباه، وكيف ينقذ أهله من الجوع. إلا أنى جئت ورحلت ولم أجد أهل السودان - حكماً ومحكومين - إلا فى شغل شاغل بقضايا «الفساد» يعيشونها مسلسلاً على شاشات التلفزيون ويتلهون بها فى الأندية.

وعلى أى فامثلاً لإلحاف الصديقين جئت؛ وكم كنت سعيداً عندما جاءنى تلفزيون السودان ليجرى معى حديثاً طويلاً حول رؤاى بعد مايو. كان المحقق التلفزيونى شجاعاً وذكياً وبارعاً، أراد استطاقى حول أمور لم تتبهم عليه وقد زكنت إلى أنه غير راض عن إغراق الناس لهذه الأمور فى الغلو والمزايدة. سألتنى ماذا يريد جون قرنق؟ قلت الذى يريده أفاض فى شرحه فى خطاب ألقاه على الناس واستغرق إلقاؤه يومين اثنين، فإن لم تسمعه أو يسمعه غيرك فهذا ينبئ بعدم الجدية. ثم سأل عن نظام مايو ودستورها وتحدثت بمثلما سجلت فى هذه الفصول، مضيفاً أن ذلك الدستور لو وضع فى ظل نظام تعددى لكان أميز دساتير السودان؛ نقطة الضعف الأساسية فى ذلك الدستور كانت هى المادة الرابعة التى تتحدث عن الحزب الواحد، والحزب الواحد أمر تبارى كثيرون فى التبشير به قبل صدور ذلك الدستور، وقبل به آخرون بعد صدوره. تلك المادة الرابعة استبدلت فى دستور السودان الإنتقالى لسنة ١٩٨٥ بالمادة السابعة التى تقول: «يقوم النظام السياسى على حرية تكوين الأحزاب السياسية، ويحمى القانون الأحزاب الملتزمة بالمثل والوسائل الديمقراطية الواردة فى هذا الدستور».

وكما قلت لم أعجب، وما كنت لأعجب، لو أث رمث ذلك الحديث ثائرة أغلب الناس الذين لم أنفس ورم غضبتهم من مايو بعد. ما لم أفهمه هو أن يتصنع الغضب من كانوا حداة لذلك الدستور يوم صنعه، ومن هم دعاة للتفرد الحزبي على امتداد الوطن العربي. كتبت جريدة «الهدف» لسان حال حزب البعث تقول: «دافع منصور بجرأة وتناول عن دستور ١٩٧٢ باعتبار أن قواعده تكفل التلاؤم المثالي لخصوصية السودان ونسى أن الدستور المذكور قد وضع الأساس القانوني لنظام الحزب الواحد والقضاء على التعددية الحزبية»، قلت أن الصحيفة التي تتحدث عن التعددية هي جرية الهدف وليست القارديان أو لوموند. لم يقيض لى أن أعود إلى التلفزيون يومذاك للرد على ذلك المقال، فلو حدث لما اكتفيت بتأريق الناس ساعات وساعات وأنا أقرأ عليهم معلقات «بعثية» كتبت بعربية رصينة حول من تحقق له ممارسة الحرية ومن لا تحقق له في مايو «الثورة» في مطالعها، وإنما أضفت إلى ذلك فصلا من تاريخ ألمانيا، تاريخ جمهورية الفيتمار؛ فمن عشاق الديمقراطية التعددية من لا يؤمن بها إلا معبراً يمشى عليه إلى السلطة ثم ينسفه. ولربما كنا لنحسن الظن بأخوتنا في «حزب البعث» ونقول بأن الله قد عافهم من ضلالات مايو ١٩٧٠ (لا حرية لأعداء الحرية) وأخذوا يدخلون أفواجها مع غيرهم في دين التعددية الليبرالية لولا أن نموذجهم المعياري للحكم والسلطة والزعيم ظل هو النموذج الضى نعرف جميعاً. وعلى كل فما أوقفنا كثيراً عند ذلك التعليق إلا الرغبة في أن نبين جانباً مما أسميناه في مقدمة هذا الكتاب بتصدع الذات والإزدواجية عند المثقفين، يدين الواحد منهم شيئاً في السودان ويدافع عن نقضيه تماماً عبر حدوده، وهو راض عن نفسه كل الرضا في الحاليتين.

وإن تركنا العقائد جنباً إلا أنا لا نملك أن نترك الانتهازية ذات الدوافع الشخصية المصلحية؛ وأكثر من ذلك استقلال ثورة (بحالها) لهذا الهدف المصلحي الشخصى لأن هذا المنحى يكشف عن من خلل مؤسسى ومنهجى ومعيارى كبير. وفي هذا الشأن كان قد أقض مضاجع واحد من المحامين أشيع حول ما جئت به من أدلة ضد موكله، وباله من موكل! محنة ذلك المحامى كانت هي أنه - في ذات الوقت - المستشار القانونى للتجمع،

والمستشار الفنى للنائب العام، ومع هذا قبل الرجل على نفسه تولى الدفاع عن اثنين من المتهمين بالفساد. ونتيجة لهذا التعارض والتضارب المصلحى شكل النائب العام الأستاذ عمر عبد العاطى لجنة للتحقيق مع ذلك المحامى فى الرابع من أغسطس ١٩٨٥ برئاسة قاض من قضاة المحكمة العليا وعضوية اثنين من زملائه المحامين؛ موضوع الاتهام هو «استغلال المحامى المستشار لمنصبه كرئيس لجنة تحقيق للحصول على معلومات سرية من مكتب النائب العام والتزامه بالدفاع عن اثنين من المتهمين الذين يُباشِر مكتب النائب العام التحقيق معهما وحصوله على أعقاب من المتهمين لقاء الدفاع عنهما». وقد حددت اللجنة الأسئلة التالية للإجابة عليها:

- هل التزم المحامى بالدفاع المتهمين؟
 - هل التزم المحامى للنائب العام بعدم الدفاع عن أى متهم؟
 - هل حصل المحامى على معلومات سرية من مكتب النائب العام؟
 - هل ساعد محامين يعرف أنهم سيتولون الدفاع عن المتهمين وهو رئيس لجنة التحقيق؟
 - هل استمل مبلغاً من المال؟
- ردت لجنة التحقيق على كل تلك الأسئلة بالإيجاب بما فى ذلك الاتهام باستلام المال (٢٠ ألفاً من الجنيهات من وزير متهم وألفاً من سيدة للدفاع عن زوجها العامل فى جهاز الأمن القومى). وبما أن تلك اللجنة قد شكلت بموجب قانون لجان التحقيق لسنة ١٩٥٤ فقد اكتفت بتقصى الحقائق إلا أنها أضافت: «الثابت أمامها وقوع أحد احتمالين، أما أن يكون الاستاذ المحامى قد تقاضى هذه المبالغ مقابل القيام فعلاً بالخدمات القانونية بالرغم من التزامه بعدم الدفاع عن أى متهم أمام النائب العام، أو أن يكون قد تقاضى هذه المبالغ وهو يعلم ابتداءً أنه لن يتمكن من المضى فى الدفاع وأداء الخدمات القانونية، والأمر متروك لذوى الشأن».

من بين ذوى الشأن هؤلاء نقابة المحامين، أمامها واحد من كبار أعضائها يتهم بعدم احترام الشرف المهني أو بالاحتيال، (استلام المال من شخص بهدف أداء مهمة تعرف ابتداءً بأنكل ن تؤديها). بكل ذلك كانت النقابة عليمه إذ تحدث الأستاذ مصطفى عبد القادر ليوق للصحب: «أبرز لى ولعدد من الزملاء النائب العام مستندا بإستلام المحامى جزءاً من الأتعاب فيما يتعلو بالدفاع عن المتهمين عمر محمد الطيب وبهاء الدين أدریس» ما هو أهم من علم النقابة بما ارتكبه المحامى الكبير من إساءة لمهنته، وأهم من خطورة التهمة التى قادت تهم أدنى منها إلى إسقاط اسم مرتكبها من قيد المحاماة، وقوع ذلك الحدث فى وقت كان يعتلى فيه التجمع «النقابى» حصانا أبيض ويشهر سيفه ضد الفساد والتخريب. لا أحسب أن النائب العام قد توانى عن أداء واجبه، أمر باعتقال المحامى المتهم، وقدم للناس ما يملك من أدلة ثم اتخذ ما يمكن له اتخاذه من إجراء للتحقيق معه إلا أن هذا لم يكن هو حال النقابة.

فى ذلك الجو الموبوء أثار المتهم قضية اسمها قضية منصور، يصرف بها الأنظار عن محنته. ليس هذا استنتاجى بل هو استنتاج النائب العام عمر عبد العاطى الذى تحدث للصحابة فقال أن ذلك المحامى «يواجه تهمة إفشاء أسرار حكومية لمصالحة المتهم بهاء الدين وقد استغل تردده على الديوان لجمع معلومات فى غاية الأهمية وأثار موضوع قضية منصور لصرف الأنظار عن المعلومات». لا غربة فى أمر المحامى الكبير الفارق فى بركة الفساد فالغريق يمسك بالقشة، ولكن ما خطبه نقيب المحامين؟ لم يكتف بالتدبى للدفاع عن صديقه المفسد - وكان أحرى به الدفاع عن أخلاقيات مهنته - بل ذهب ليتولى ترويج أسطورة زميله. رجل طيب نقيب الماحمين، كطيبة أمير المؤمنين عثمان. ويروى كتاب اليسر قول الإمام على بأن عثمان مع ورعه وتقاه كان كجمل الظمينة يوجهه الشيخ الخبيث مروان بن الحكم أن شاء وكيف شاء؛ محنة شيخنا «النقيب» هى أن مروانيه كثر، كلهم وجد فيه «المغفل النافع».

بدأ النقيب بالاحتجاج على حديثنا فى التليفزيون الذى أكد له أنا ما زلنا «سدنة» لمايو، ندافع عن دستورهما؛ ثم ذهب للمطالبة باعتقال منصور «لأنه من أول الذين شاركوا

فى مايو، فقد كان وزيراً للشباب ووزيراً للخارجية». هذه عناصر غريبة لتحديد التهمة التى توجب الاعتقال، ولا أدرى كم من النخبة السودانية كان سيطالها الاعتقال بموجب هذه الذريعة القانونية. على أن قضيتنا ليست هى حذاقة الرجل فى مهنته القانونية، وإنما هى أمانته وصدقه مع نفسه، وفى هذا سعى «النقيب» لحتف نفسه بظلفه. فإن لم يكن النقيب قد سأل نفسه أين كان هو فى تلك المايوات (كما دعا الناس صديقى أمين مكى) فأنا نيابة عنه نسأل ونجيب. كان فى الأول يرتدى بزة المناظر العريى فى هيئة الدفاع عن الوطن العريى ويطالب بعزل اليمين الرجعى من أى مشروع للوحدة الوطنية حتى عندما جاءت الدعوة للواحدة من عبد الناصر؛ واليمين الرجعى (إن كان الناس فى حاجة لتذكرة) هو الأنصار والختمية، وهو الحزب الاتحادى وحزب الأمة (جماعة التعددية). أما فى الثانية فقد كان صاحبكم، «وما هو بمجنون»؟ على رأس المباركين لدستور الاستبداد، وكيف يستطيع الرجل أن يخرج على موقف نقابته التى باركت ذلك الدستور حتى وإن لم يكن قد نُقِبَ عليها بعد. ولم يقف الرجل عند مباركة الدستور، بل أعلن على رموس الأشهاد تأييده لترشيح النميرى للرئاسة «لأسباب موضوعية وذاتية». هؤلاء قوم فى فقه السدانة يسمون بحملة المباخر، فبيوت الأصنام لها سدنة يحرسون الأبواب، ولها كهنة يترجمون الطلاسم، كما لها حملة مباخر يطوفون بمحاجرهم حول المعبد.

ونعجب لأمر هذا «النقيب» الذى أداننا لدفاعنا بعد سقوط مايو عن «دستور الطفيان» الذى باركه وضاع فيه الوحائد ومع هذا لم يستحى من أن يوقع على تقرير نقابة المحامين السودانيين لاتحاد المحامين العرب (الدورة الثانية ٢ - ٥ ديسمبر ١٩٨٦) حول حقوق الإنسان فى السودان. أورد التقرير أن «أخطر هجمة على حقوق وحرىات الناس وهى التى كرسست وقننت الحكم المطلق للفرد هى تعديل الدستور لسنة ١٩٧٥ حيث أدخلت تعديلات خطيرة على دستور ١٩٧٣» يمكن تلخيصها فى الحجز التحفظى وتعديل مواد الدستور التى كانت تحظره، وتحصين قرارات الرئيس من أى طعن قانونى أو دستورى، وحق الرئيس فى تكوين محاكم خاصة لأمن الدولة. الدستور المعدل الذى نتحدث عنه النقابة هو دستورنا المفترى عليه إلا أننا لم نتظر حتى يصبح النميرى طاغية مخلوعاً

لكيما نقول رأينا في تلك التعديلات، فمقالنا حولها نشر في الخرطوم وفي صحافتها في فبراير ١٩٨٠. ولا شك تقف أزمة النقيب عند هذا، فبالرغم من أنه كان لنقابة المحامين كما كان لأساتذة القانون رأى في تلك التعديلات عبروا عنه جهاراً. إلا أن كبير المحامين لم يتردد في الانغماس في المايوية في أكثر فتراتهما همجية، فترة محاكم الطوارئ والعدالة الناجزة. ما الذي نقول بعد كل هذا؟ علم الله ما استزادة هؤلاء في البطولة إلا نفاضة زاد لا يسمن صاحبه ولا يغنيه من جوع.

ما الذي كان في مقدور الناس صنعه مع كل تل اللغاية والعكرة واختلاط الأمور؟ ما الذي كانوا يستطيعون فعله للوفاق على أسس للديموقراطية والتعددية التي يعبر فيها كل فكر عن نفسه دون أن يظن بأنه يملك تسطير الفصل الأخير في تأريخ السودان إن كان بعض الأفراد لا الجماعات يحسبون بأنهم قادرون على تسطير ذلك الفصل؟ ما الذي كانوا يستطيعون فعله لاستقراء الأحداث من تراكم المعرفة التاريخية وتداخل حلقات التاريخ إذا كان كل واحد أو مجموعة يحسب أو تحسب بأن تأريخ السودان قد وقف عند تجربتها الذاتية، ومشروعها الحضاري (أو اللاحضاري في بعض الأحيان) مما جعل من التاريخ حلقات مفرغة. وندرك أن ما نقوله لا يرضى البعض، وكثيراً ما استثقله حتى بعض الأصدقاء. هذا أمر يؤلنى إلا أنه لا يؤرقنى، فالصدق مع النفس يقود في جانب منه إلى التفرد، «وانفرد ما استطعت فالقائل الصادق يُضحى ثقلاً على الجلساء»، كلمات جيائذ لشاعر مجواد، شيخ المعرة. وما نسميه صدقاً ليس هو انطباع ذاتي وإنما استنتاج عقلائي بقراءة موضوعية للواقع، سنظل نؤمن بصدقه حتى يثبت لنا العكس، وباستقراء موضوعي أيضاً. بيد أن أغلب الذي كنا نشهد ونسمع كان في أحسن حالاته أحكاماً انطباعية، وفي أغلبها تهرياً من الماضي بالتستر وراء ثوب سخيف الغزل، واهى الخيط؛ وما بالخیوط الواهية تسج الثورات. ولو صدق القوم مع أنفسهم لأدركهم بأن الذي كانوا يصنعون لم يكن هو مصادرة للتاريخ بل نعى لجيل كامل، جيلهم وجيلنا. كيف، أذن، يتأتى للمجتمع أن يتوقع من مثقفيه القوص في كنه الأحداث لاستكشاف جوهرها ودلالاتها الخفية إن كان هؤلاء المثقفون يتكذبون في تحليل التاريخ المعاصر، لا ذلك القصي.

فاستكناه الحقائق لا يكون إلا بالتحليل الأمين للتأريخ، والتأمل العميق فى الوقائع بما فى ذلك نقد التجارب الذاتية؛ أما النظرة المدغمسة فلا تعين على التبصير بالراهن ولا على استبصار الآفاق البعيدة. لهذا ظل البديل للماضى دوماً هو الأشخاص، لا الرؤى ولا التوجهات، كما أصبح التأريخ كله حلقات مفرغة، كل مرحلة فيه هى مرجع ذاتها. أو يملك أحد أن يتساءل بعد هذا لماذا انتهى الأمر بالتجمع وظهره خلاء.

لن يحكمنا البنك الدولى؛

قلنا إن مشكل السودان الاقتصادى فى النصف الثانى من عقد الثمانينات أصبح هو مشكل بقاء أكثر منه مشكل نماء. وضاعف من الأزمة الاقتصادية التى فجرها تخريب المايوية السبتمبرية كارثة طبيعية هى القحط والجفاف فى عامى ١٩٨٤ - ١٩٨٥. بسبب كوارث الطبيعة وكوارث البشر أسمى الاقتصاديون عقد الثمانينات بعقد التنمية الضائع فى أفريقيا، هذا هو حكم اللجنة الاقتصادية التابعة للأمم المتحدة (ECA). تحليلاتها تتبئ عن كيف تضافرت عوامل عديدة بعضها داخلى وبعضها خارجى، بعضها سياسى وبعضها اقتصادى، على أن تجعل من القارة التى كانت تنتج فى الستينيات ١٢٠٪ من استهلاكها الغذائى منتجاً لما يقارب ٦٥٪ من احتياجاتها الغذائية فى منتصف الثمانينات.

على رأس الأسباب الداخلية مناهج التنمية الخاطئة، وهى خاطئة لأنها كانت تميز بنهجها الاستلاهى التبيديى أهل الحضر على أهل الريف. وكانت - بسبب من هذا - تمنح أهمية خاصة لإرضاء أهل الحضر هؤلاء بدلاً من دعم الريفى المنتج لحفره على المزيد من العطاء. وكانت - وبسبب من ذلك أيضاً - تعمق من أنماط للحياة فى الحضر لا سبيل للتمتع بها إلا بالحافظ على الحبل السرى مع الاقتصاد العالمى السائد مما يعمق بدوره من التبعية التى تدينها نفس هذه النخب الحضرية. ومن بين الأسباب الداخلية أيضاً غياب الديمقراطية السياسية والديموقراطية التتموية؛ غياب الأولى قاد إلى العنف كنهج للعمل السياسى؛ والعنف، بطبيعته، يبدد الطاقات، تلك التى ينفقها السلطان

الجائر للحفاظ على ما استأثر به من حكم، والتي ينفقها معارضوه لاسترداد حقهم السليب أو ما يحسبونه حقاً. فى خضم هذا الصراع يضيق زمان نفيس ويقع هلاك كبير فى الأنفس والأموال والثمرات. أما الثانية فنحنى بها غياب المشاركة الشعبية الفاعلة فى صنع القرار الاقتصادى، بدءاً من الهيمنة القاسرة التى تمارسها الدولة فى كل شىء مما يحول دون أى مبادرة، وانتهاء بالمساهمة الفاعلة للمنتفعين بالتنمية فى قولية مناهجها حتى تستهدى هذه المناهج بالخبرة التقليدية المتوارثة. حتى الذين صدقت نواياهم فى تحقيق تلك المشاركة الشعبية عجزوا عن تحقيقها لعجز الآليات التى ابتدعوها لتحقيق الهدف. من بين تلك الآليات المفهوم الناصرى لتحالف قوى الشعب العاملة فى إطار تنظيم شامل، أو مفهوم أو جماعة التترانى فى إطار حزب واحد. مصدر الضعف الأساسى فى تلك الإطروحات هو تبينها لفكرة التنظيم السياسى الفرد كبوتقة تتصهر فيها الصراعات. ولكن بالرغم مما توفره تلك التجربة من توحيد لإرادة صنع القرار تعين على الأداء السريع والحاسم إلا أنها تتجب الخراب النفسى بسبب تقليص هامش الحرية، ولا مبادرة بلا حرية؛ وبسبب تجين المؤسسات، ولا ابتداع مع التدجين.

هذا ما كان من أمر الأسباب الداخلية أما الأسباب الخارجية فقد أفضنا فى الحديث عنها فى مواقع عدة من هذا الكتاب، إلا أنها جميعاً ما كانت لتتفاقم لولا الخيار الاقتصادى الذى اخترناه لأنفسنا، كما أن السبيل لحلها معروف ولا يحول دونه إلا عزوفنا عن، أو وجلنا من، اجترائه. من بين تلك القضايا: الديون الخارجية، والعلاقات الدولية التجارية غير المتكافئة. وما عزوفنا عن تلك الحلول إلا لأننا نريد الشىء وضد الشىء فى ذات الوقت، كما أن بعضاً منا يظن بأن قضايا الاقتصاد العالمى المشتابكة يمكن أن تحل ببيان أو إعلان نصدره فى الخرطوم. تلك مقدمة ضرورية ندلف منها إلى الحديث عن إقبالنا على قضايا الاقتصاد بعد سقوط النميرى، أهم ما نميز به ذلك الإقبال هو المجازفة فى الأحكام دون تدبر، والتهاجر فى الكلام دون تبصر. ولا ندى بأن أغلب تلك الأحكام كانت خاطئة من الناحية النظرية، وإنما هى خاطئة لأنها لم تكن تلامس الواقع الذى يحياه أصحاب تلك النظرية حياة يستمرثونها ويصرون عليها. أغلب

هؤلاء حسبوا بأن حياة السودان ستصبح سمناً وعسلاً في الاقتصاد كما في السياسة بعد سقوط مايو بتغيير شخوص الحاكمين لا سياساتهم. ومن ناحية أخرى أوجت مقالات بعض العلماء - فلا يعتنا أمر إنصاف المتعلمين، فنصف العلم أخطر من الجهل - بأن خزائن السودان ستمتلئ بعد إلغاء الصرف التبيدي (وكان حمابه في مقالات هؤلاء بمئات الملايين) على الاتحاد الاشتراكي ورئاسة الجمهورية وجهاز الأمن القومي. وكنا نقرأ مقالات أخريات عن الفساد المايوي (وأنظار الجميع شاخصة تجاه أشخاص معدودين من مسئولى مايو) وتقول بأنه لو استردت الملايين التى انتهبها هؤلاء فلما احتجنا للهاث وراء القروض لكيما تعيننا على توفير مدخلات الإنتاج الزراعى والصناعى. وتعيننا على استجلاب الدواء والكساء. ونكان نظرنا يقع، هنا وهناك، على أحاديث آخر حول ديون السودان الخارجية التى شارفت يومذاك العشرة بلايين تقول بأنه لو استردنا من أولئك اللصوص بليوناً واحداً من هذه البلايين العشر زالتى سرقوها س لما احتجنا لعون أحد.

هذا الحديث الذى كان يتداوله الناس يتعلق بالاقتصاد، فلا هو بالقصص ولا هو بالأساطير العلمية، وأهم عنصر في الاقتصاد هو الأرقام المثبتة. كما أن كثيراً من الذين كانوا يرددون هذا الحديث رجال ونساء يفسون ويفشين مواقع تتوافر فيها هذه الأرقام، ليسوا كبسطاء الناس تنقل إليهم الروايات، معنعة أو غير معنعة، وقد وشاها كل راوى بما أوحاه له الخيال من زخارف. ونسأل، مثلاً، إن كان الذى قال بأن إلغاء الإنفاق على الاتحاد الإشتراكي وجهاز الأمن ورئاسة الجمهورية سيوفر مئات الملايين من الجنيهاات قد كلف نفسه بالاستيثاق من صحة هذه الأرقام قبل أن يشير على غيره بكيف توجه تلك الوفورات. ولا نخال، والحال هذه، بأن بصر هؤلاء قد امتد نحو باب الإنفاق الأكبر، الفصل الأول من الميزانية، المركزى منها والإقليمى ليتسكشف ما فيه من تبديد، كما لا نظن بأن الذى أفتى باسترداد بليون دولار مما نهبه «المايويون» من جملة ديون السودان الخارجية قد كلف النس بالنظر فى هيكلك تلك الديون.. كم منها هو الأصل؟ وكم منها هى الفوائد؟ وكم منها استثمر فى مؤسسات ماردة شاخصة؟ وكم منها ذهب إلى البطون

سكرًا وقمحًا أو ذهب إلى المحروقات بترولاً وبوتجازاً؟ والسكر والقمح والبوتجاز نستهلكه نحن أهل الحضرة، والنخبة من بينهم، ولا يستلكه «أهل القردود» إلا من حباه الله من بينهم بنعمة العمل فى منازلنا بالخرطوم، القبلية والبحرية، قبل أن يجيئ إلى ما تبقى من الديون ليذهب للجيوب.

قلنا إن الأنظار كانت تشخص لبضع أفراد يقفون فى قفص الإتهام، ولا نظن أيضاً بأنه قد دار بخلد الذين كانت تتهدج أصواتهم بالحديث عن استرداد مال الشعب من المغلوب على أمره «زين العابدين» أو رئيس عصاة السطو «زفت الطين» بأنه مقابل كل دولار سطى عليه «زفت الطين» هذا، ذهبت مائة أخرى إلى جيوب من اسحتوا من الفساد ممن نسميهم برجال الأعمال، ومال السحت لا يزكوا إلا فى السودان. هؤلاء هم الذين وقف صديقى الهميم على التوم فى المؤتمر الاقتصادى الأول فى نهاية السبعينيات يصفهم بالتماسيح والقطط السمان، لا يوضع كلماته؛ شأن على دوما. ورجل الأعمال اصطلاح له معناه فى المعاجم الاقتصادية وفى دول العالم الأخرى، أما فى السودان فالتعبير لا يعنى شيئاً ويعنى كل شىء. وفى قديم الزمان كان أهل السودان يميزون بين أهل الصناعة وأهل التجارة وأهل الحرف، فصاحب الورثة يُسمى باسمه نجارا أو حدادا أو سمكرياً؛ وصاحب التجارة يسمى بوظيفته تاجر جملة أو تاجر قطاعى؛ وأصحاب الوسطات يسمون بأسمائهم، كموسونجى. وهناك آخرون جمعوا بين كل هذه الأعمال وكان يسميهم الناس أيضاً بأسمائهم: «تاجر جملة ومينفاتورا وكوموسونجى». ثم جاءت «مايو الخير» فاختلط الحابل بالنابل، فى السياسة كما فى التجارة، وفى الأدب كما فى «قلة الأدب» رجال الأعمال هؤلاء لم تتجه إليهم أنظار المنتفضين لا لأنها كانت مشدودة إلى «زفت الطين» وصحبه وإنما لأنهم، بقدرة قادر، قد أخذوا مكانهم فى مقدمة الصفوف فى أبريل بعد أن بسطت عليهم النخبة الحاكمة الجديدة يد الحماية وأولتهم عين الرعاية. أو ليسوا هم الذين يبذلون المال فى سخاء لحماية «الديمقراطية القديمة» كما بذلوه بالأمس لحماية «الديمقراطية الجديدة» لا أملك إلا أن أعود لمعادلة الدكتور محمد زين شداد حول «حلف الاقندية والجلابة». عجبت - وأيم الحق - لغضب صاحبى

«الأفندية» وهم يشهدون الصديق شذو المحامى يصول ويجول فى المحاكم دفاعاً عن «زفت الطين»؟ ولم لا يصول ويجول وهو يشهد القسط السمان تجلس ترقبه فى موقع المتفرج فى المحاكمات، كما يتلقاها فى الأمسيات تسمر مع دعاة «القصاص الشعبى». كان شذو هو الكاسب الأكبر من «انتفاضة الجياع»، شحيماً كان قبلها فأضحى، من بعدها، شحيماً ذا ودك فطوبى لصديق العمر وزميل المهنة بما كسب. أما الجياع فقد تركهم «الأفندية» لكيما يحاربوا طاحونة هواء: «مكتب شذو نحن نهدم»، ثم تفرقوا «كويومات كويومات» يتشاجون، كأهل مصر المملوكية كانوا. أولئك وصفهم المقريزى بقوله: «إنهم يتصرفون وكأنهم قد فرغوا من يوم الحساب»؛ فما هو هذا الحساب؟

وقف وزير مالية الانتفاضة، الأخ عوض عبد المجيد يعلن ميزانيته فى سبتمبر ١٩٨٥ بمعجز يفوق قليلاً البليون جنيه (١١٥ / ١ مليون). وكان الوزير قد أعلن على الناس منذ يوليو ١٩٨٥ أن معدلات التضخم ترتفع بصورة مذهلة، وأن الإنتاج البدنى يتدنّى، وأن الدين الداخلى والدين الداخلى يتراكم، وأن البطالة تتفشى حتى أصبح عدد العاطلين عن العمل من الجامعيين ١١,٠٠٠، وأن النزوح للمدينة يزداد. وكتب الوزير إلى مدير صندوق النقد الدولى دى لاروسيير فى نهاية أكتوبر ١٩٨٥ ليتحدث عن الخراب ويعزوه إلى التناقض فى سياسات النظام السابق، وإلى الجفاف فى ثلاث سنوات متتاليات، وإلى حرب الجنوب، وإلى تدفق اللاجئين، وإلى عدم انتظام المعونة الخارجية. لم يكتف الوزير بتشخيص المرض بل أبلغ الصندوق بأنه ينتوى وضع سياسة واعية فى خطة متوسطة المدى توفر لها الأموال خلال الخمس سنوات التالية، خطته تقوم على دعم الإنتاج والتخفيض من الإستهلاك؛ وسياساته تهدف إلى تعبئة واستغلال الموارد المحلية، وضبط أداء المؤسسات العامة، وتقوية حوافز الإنتاج خاصة للمنتج الزراعى، وتركيز الاستثمار خلال سنوات ثلاث فى إعادة تأهيل المشروعات القائمة وصيانة البنية القاعدية. وكان من سياساته أيضاً مراقبة أداء المؤسسات العامة على أساس تجارى والتخفف من ضبط الأسعار مع اتخاذ الإجراءات التى تحول دون تضرر الشرائح الفقيرة من هذه السياسات. وعلى المستوى الأدائى بادر الوزير باتخاذ قرارات صائبة أهمها إعادة كل الضرائب التى

ألغيت فى عام ١٩٨٤ بما فيها ضريبة أرباح الأعمال بجانب ضرائب إضافية (تذاكر الطيران، خدمات الفنادق، المشروبات، الأسمت، التلفونات) كما أقدم على إلغاء النفقات غير المبوبة كواحد من وسائل ضبط الإنفاق ومنها الإنفاق على الأمن والدفاع والقصير والإعفاء الجمركى لبعض الأفراد والمؤسسات.

كل تلك السياسات كانت أمام صناع القرار التنفيذى، وكانت أمام القوى التى جاءت بهم، أى أمام صناع القرار السياسى. وقد نقل الوزير عوض إلى مجلس الوزراء فى رسالة بعث بها فى السابع من نوفمبر ١٩٨٥، عقب مشاركته فى الاجتماع المشترك لصندوق النقد والبنك الدولى بسيول، ما دار بينه وبين وزراء الدول المانحة للسودان خاصاً بالذكر منها الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية. فى تلك الرسالة ذكر عوض: «كان التأكيد الذى لا لبس فيه أن أى مساعدات ذات بال للسودان لكى يتخطى محنته الاقتصادية لابد أن تستند على مبادرة السودان باتخاذ السياسات التصحيحية التى تقنع هذه الدولة بجديته فى مواجهة التحديات».

إجراءات صائبة وسليمة تلك التى بادر باتخاذها الوزير، وتشخيص لا مطمئن فيه ذلك الذى قال به. فما الذى صنعه رهمط «النطاسيين» الذين اجتمعوا لانقاذ هذا البلد المريض النازف؟ معلوماتنا الابتدائية فى الإسعاف الأولى تقول بأن أول ما يبادر به المسعفون هو إيقاف النزيف، وكانت ظواهره واضحة فى شيئين: حجم العجز فى الموازنة، ومعدلات التضخم المتصاعدة ولكليهما أسباب موروثة. وبالرغم من صحة توجه النظام المايوى فى إنهاء الحرب (اتفاق أديس أبابا) وتعبئة الموارد ليجعل من السودان سلة غذاء الوطن العربى والقارة الأفريقية؛ وبالرغم من أن العوامل الخارجية السلبية التى شهدتها تلك الفترة (الارتفاع المذهل لأسعار النفط فى عام ١٩٧٣) إلا أنه، أيضاً، كان للفساد والتخبط فى السياسات الاقتصادية مما أشرنا إليه فى المقالات السابقة أثر كبير فى إحباط ذلك الجهد. وتقول أرقام البنك الدولى إن معدل النمو فى خلال الحقبة بين عام ١٩٧٦ - ١٩٨٩ كانت حوالى ١,٢٪ فى الوقت الذى كان فيه معدل نمو السكان ٩,٢٪. وبلغه

الأرقام يعنى هذا انخفاضاً حقيقياً فى معدل دخل الفرد قدره ٨٪ بين عامى ١٩٧٦ - ١٩٨٥، ونقف هنا عند عام ١٩٨٥ حتى نفصل بين الفترة المايوية والفترة التى تلتها. وكما أبنا فى الفصول السابقة فقد كان للطموح غير الواقعى الذى صحب الخطط التنموية، والاعتماد الفائق على المؤسسات العامة والحكومية فى تنفيذ تلك الخطط دون أن تملك هذه المؤسسات المؤهل الموضوعى لتنفيذ الواجب المناط بها، أثر كبير فى عجز تلك المشروعات عن تحقيق ما كان يرتجى منها؛ ربيعاً داخلياً تدره لدعم الميزانية، أو ربيعاً خارجياً تحققه عبر الإنتاج التصديرى يعين على سداد الديون. إزاء ذلك العجز ذهب النظام إلى الاستدانة حتى بلغ حجم التمويل الخارجى فى الفترة بين النصف الثانى من عقد السبعينيات حتى نهاية الثمانينات ٢٢٪ من إجمالى الدخل المحلى. وكأن هذا كله لا يكفى، جاء عقد الثمانينات لتعود معه الحرب من جديد بكل أعبائها المالية، وليدخل فيه السودان فى متاهة الشعوذة الاقتصادية، يدخل فى اقتصاد السحرة (Voodoo Economics).

بيد أن وراء تلك السياسات المايوية كان هناك موروثان هامان لا بد من الإشارة إليهما لأن أثرهما ظل باقياً بعد مايو. الموروث الأول هو أفكار الستينيات والسبعينيات حول دور القطاع العام وضرورة هيمنته وتوجيهه للاقتصاد؛ وما تبع ذلك من إفراط فى سوء الثقة بالمبادرة الخاصة. كنا نسعى بين الفينة والأخرى لنتحدث عن الاقتصاد المشترك، وتشجيع الرأسمالية الوطنية، وتوزيع الأدوار بين القطاعات؛ إلا أن كل ذلك كنا نقوله و«لساننا يغمز الخد» كما يقول الفرنجة. وظل هذا هو واحد من محاور الخلاف طوال فترة مايو حتى بعد أن وضع للجميع ما تمثله المؤسسات من عبء، وتفرضه من رهق على النظام المصرفى دون أمل فى سداد مديونيتها ناهيك عن تحقيق فائض تفيد منه الدولة. أما الموروث الثانى هو حرص النظام على انتهاج سياسات تهدف إلى كسب أهل المدينة وإرضائهم باعتبارهم أكثر الفئات قدرة على الضغط و«الشوشرة» على الأنظمة. ولا تثريب على أى نظام فى أن يرضى كل فئات الشعب، إلا أن استرضاء فئة أحسن حالاً على حساب فئات أسوأ منها حالاً فأمر لا يمكن تبريره بأى معيار أخلاقى. وقد حزن

مرة وأنا أشهد برنامجًا في تليفزيون الأذاعة البريطانية إبان كارثة الجفاف والقحط في السهل الأفريقي، حزنت وأنا أشهد منظر الألوف التي كانت تتضور جوعًا في أطراف السهول في الوقت الذي كانت حكومته تعلن عن نجاحها في إبرام اتفاق مع نقابات العمال في داكار على ما أحسبه شيئًا أشبه بما نسميه «إجراءات رفع المعاناة عن الجماهير». ما أحزنتني كان هو تعليق المتحدث: «في مثل هذه الأزمات لو تركت العمال والموظفين يتظاهرون ضدك في العاصمة لسقطت الحكومة، ولو تركت أهل الريف النائي يصيحون ويولولون لماتوا جوعًا، ما الذي تفعله لو كنت حاكمًا أفريقيًا؟» هذه هي حقائق الحياة في قارتنا وفي بلادنا.

نعود فنسأل كيف كان إقبال الناس على هذه القضايا؟ إقبال الأحزاب، والنقابات، والجماعات. أوراوا فيما جاء به وزير المالية حلاً أم رفضوه؟ وأن رفضوه فهل أنبنى رفضهم هذا على تحليل اقتصادي أفضل، وتشخيص أكينكي أنجع، وجاء بحلول أكثر جدوى، أم كان يقوم على موقف عقائدي لا يحددونه؟ وإن كانت الأولى أو الثانية فما هو الانعكاس العملي لما جاءوا به من حلول؛ أولاً في خفض الإنفاق العام، وثانياً في الحد من معدلات التضخم، وثالثاً في ضمان استياب الدعم الخارجي، فالهدفين الأولين لا يتحققان دون الأخير.

وبما أنا في معرض الحديث عن الحلول الاقتصادية البديلة نفق وقفة قصيرة عند واحد من «بروفيسرات مايو» فهؤلاء أقمن بأن الناس عندهم لأنهم أصحاب تجربة. أشرنا للرجل في الموقع المناسب من هذه الفصول، كصاحب نظرية في الاشتراكية المايوية، سوسلوف النظام أسميناه. وحمدنا للرجل شجاعته يوم أن رفض تنفيذ قرار معين أصدره النميري، القرار كان هو زيادة سعر السكر. لم يكن حمدنا ذلك تأييداً لرأيه الاقتصادي وإنما لوقوفه مع ما يؤمن به حتى وإن كان ثمن وقوفه ذلك هو الإعفاء من المنصب؛ قلة كانت تفعل هذا في العهد المايوي. أما في الرأي الاقتصادي فتحن نتحاز إلى ما فعله خلفه فاروق المقبول، زيادة سعر السكر والوقود.

ونعود اليوم للرجل لسببين: الأول هو إعلانه للناس بعد سقوط النميرى بأنه يملك حلاً لمشكل السودان الاقتصادى إلا أنه لن ييوج بذلك الحل السحري حتى لا يختطفه الآخرون ونيسبونه إليهم. أما الثانية فهي كتابته فى إحدى «المراحض الإعلامية» سيئ فيه إلى صحبه المايويين ويتحدث عن القوى التى كانت تُسير نظامهم، نظام مايو الذى كان هو سوسلوفة الاقتصادى، تلك القوى، فى رأيه هى: شلة اليمين العميل، وشلة اليسار، وشلة الديوانيين الحزبيين، وشلة القصر. لم يقل للناس إلى أى شلة كانت تنتمى، لعله تحرج من ذلك وهو يعد نفسه لموقع جديد يطبق فيه نظريته «السرية» من بعد أن خدع الناس بنضاله من أجل السكر. ومن حق أهل السودان أن يعرفوا أن هذا المناضل «لاسكرى» هو صاحب قرار إنشاء جمعية ود نميرى، فبعض أهل مايو أنفسهم تعجبوا أكثر العجب عندما شهدوه فى الصفوف الأولى فى حفل افتتاح تلك الجمعية بعد بضعة أيام من عزله، فما عرفوا النميرى يعزل الناس «من كل مواقعهم» ثم يدعوهم بعد أيام للجلوس معه فى الصف الأول. زالت الدهشة عندما وقف مصطفى نميرى ليقول: «شكرنا الممتد للدكتور محمد هاشم عوض على قراره بإنشاء هذه الجمعية ورعايته لها». وعلم الله ما كنا لنذهب إلى هذا إلا لتلويث هذا «العالم» للتاريخ. ثم نعجب فى النهاية كيف لهذا «الاشتراكى» أن يقول بأنه يملك الحل لمشكلات السودان الاقتصادية إلا أنه يضمن على الناس بالمعرفة، فما حسبنا الاشتراكيين يؤمنون بالملكية الفردية للمعرفة؛ إلا أن كان هذا هو حال «اشتراكية مايو» التى دبح كتاباً عن «خصائصها». وكيف لهذا الفقيه (والرجل داعية إسلامى) أن يتمذهب على «الظلامية»؟ والظلامية فرقة من المسلمين لا تستحسن تثقيف العامة، وكيف لهذا «المعلم» أن يمنع العلم عن الناس، وفى قول الإمام الشافعى: «العلم ينهى أهله أن يمنعوه أهله».

فى ظل تلك المزايدات لمايو أبريليه، كان واضحاً أن وزير المالية فى واد وقاعدته الانتخابية فى واد آخر، مصدر الخلاف هو ما حسبوه انخدالاً أمام صندوق النقد الدولى مثل دعوته إلى تحرير الأسعار مما يعنى إلغاء الدعم عن بعض السلع، وإعادة النظر فى سعر الصرف مقابل العملات الأجنبية حتى يكون أكثر تعبيراً عن السعر الحقيقى للجنيه

السودانى، وإيقاف الإنفاق العام بتجميد الوظائف والعلاوات. كل هذه أمور يختلف فيها أهل الاقتصاد، فلبنك والصندوق رأى فيها يكاد يشبه العقيدة، ولآخرين رأى مناقض. من أصحاب رأى المناقض اللجنة الاقتصادية الأفريقية التابعة للأمم المتحدة وقد تبنت رأيها ذلك - على الأقل من الناحية النظرية - حكومات أفريقيا. وأكثر ما أخذه اقتصاديو أفريقيا على «الوصفة العلاجية» للصندوق أنها دواء غير رحيم، دواء قد يقود إلى علاج ناجع على المدى البعيد إلا أن آثاره قريبة المدى آثار مدمرة، خاصة على الفئات المعسرة التى تتأثر تائراً مباشراً بتحرير الأسعار ورفع الدعم عن بعض السلع. وهنا أيضاً لم يخل الأمر من تعميم إذ ليس صحيحاً أن الذين يفيدون من الدعم دوماً هم أقل الطبقات فقراً، الدعم للسكر والوقود والقمح. كل هذه الاعتبارات تتطلب تحليلاً أشمل وأدق لتلك الظاهرة لكيما يصار إلى سياسات توفر مظلة واقية للفقراء والمعسرين فى ذات الوقت الذى تجعل فيه القادرين يدفعون الثمن الحقيقى لما يبتاعون من سلع، ويتقاضون من خدمات.

فالذى نتحدث عنه إذن منهج اقتصادى، وفى هذا يختلف الناس ويتفقون ولا يخرجون بالأمر عن ذلك الإطار، إلا فى السودان. اجتمع مجلس الوزراء والمجلس العسكرى الانتقالى فى جو متوتر ليقررا رفض مقترحات الوزير التى قدمها فى السابع عشر من نوفمبر ١٩٨٥ «من منطلق السيادة الوطنية». وتوقفت أثر ذلك مفاوضات السودان مع الصندوق وقروض البنك الدولى واتفاقيات القمح الأمريكى، وكانت متأخرات ديون السودان على الصندوق قد بلغت حتى ذلك التاريخ ١٦٠ مليوناً من الدولارات. فى ذات الوقت دعا مجلس الوزراء للتقشف وطالب العاملين بتجميد مطالبهم بزيادة الأجور كما دعا الفئات التى اكتسبت حقوقاً بالتنازل عنها. ولا يدري المرء ما هو معنى أن يطالب مجلس وزراء جاءت به النقابات تلك النقابات بتجميد مطالبها، فمن هو أقدر من ممثلى النقابات فى الحكم على اتخاذ القرار الصعب باتفاق طوعى مع قواعدهم؟ ومن هو أقدر من حكم يرأسه العسكريون من حمل العسكر على المطاوعة على قرار يحد من النفقات العسكرية؟ ثم ما الذى تعنيه المناشدة بلغة الاقتصاد؟ ما الذى تعنيه لوزير المالية الذى

يتوجب عليه توفير مبلغ محدد من المال، في أمد محدد، لينفقه على مهام محددة في أبواب للصرف محددة؟

لم ترض تلك الإجراءات وزير المالية فترك منصبه حائقاً، وقنع القوم بالمناشدة والنداء. وكان في كل ذلك فرصة طيبة لثناء النفس على ثورتها بصورة تجعل المرء يشك في أن الذين يصدرن الأحكام يتدبرون حقاً معاني الكلمات التي يتفوهون بها. فعقب الجلسة المشتركة بين المجلس العسكري الإنتقالي واللجنة الوزارية للقطاع الاقتصادي في الحادي والعشرين من ديسمبر ١٩٨٥ أعلن وزير التجارة سيد أحمد السيد أن الخلاف بين مجلس الوزراء ووزير المالية تركّز في بنود سبعة تتمثل في الخطورة الحقيقية ومن أشنها أن تؤدي إلى تدهو الاقتصاد السوداني في كل جوانبه. وتقف عند تعليق الوزير على واحدة من هذه البنود السبعة، مرونة سعر الصرف. ذكر الوزير بأن في إعطاء حق التحكم في سعر الصرف للبنوك التجارية انتهاك من السيادة لأن «هذا من سلطات السيادة تمارسها الدولة وليس البنوك التجارية». ولو أن الوزير ناقش الإجراء من منطلق اقتصادي يثبت عدم جدواه اقتصادياً لقبلنا منه هذا، ولكن ما شأن سعر الصرف بالسيادة، وعلى أي نظرية دستورية اعتمد الوزير في حكمه التقريري هذا؟

حذا حذو ذلك الوزير حزب سياسي رأى أن ينشر برنامجاً اقتصادياً كإعلان محبوب ويستلهه بالإشادة «بموقف الحكومة المنطلق من موقع السيادة الوطنية وتحرير الإرادة» دون إيضاح لمن هو الذي كبل هذه الإرادة. وبأسلوب لولبي أوحى البيان للناس بأن فرض البنك والصندوق شروط معينة للإقراض لا يقصد منه إلا تأكيد مفاهيم اقتصادية معينة هي، في جوهرها، تكريس لاقتصاد السوق هذا إحياء سليم؛ إلا أن البيان تداعى بهذا الافتراض إلى الزعم بأن المؤسساتين تسعيان إلى تكبيل إرادة الدول التي تحررت - أو هي بصدد التحرر - من الاستعباد الاقتصادي الرأسمالي، وهذا زعم لا يتسق مع المنطق. لن نقول ما قاله وزير مالية الانتفاضة (مما أثار عليه تأثره البعض) بأن البنك والصندوق «مؤسستان دوليتان لا يختلف التعاون معهما عن التعاون مع مؤسسات الأمم المتحدة

الأخرى»، فهذا قول ليس بصحيح. فشروط التعاون مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية، أو أى واحدة من وكالات الأمم المتحدة المتخصصة ليست هى نفس الشروط، كما أن حجم التعاون والدعم التى تقدمه تلك المؤسسات ليس هو نفس الحجم. فمؤسسات بريتون وود (الصندوق والبنك) وإن كانتا قد نشأتا فى ظل النظام الدولى الجديد بعد الحرب العالمية الثانية وكجزء منه، قامتا على فلسفة تختلف كل الاختلاف عن الفلسفة التى قامت عليها المؤسسات الأممية الأخرى، المشاركة الديمقراطية فى صنع القرار دون اعتبار لاختلاف الأنظمة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، ودون اعتبار لحجم الدولة. هاتان المؤسسات قامتًا أساسًا لرعاية وحماية وتطوير الاقتصاد الرأسمالى، لهذا ظلتا تخضعان خضوعًا كاملاً لكبريات الدول الرأسمالية التى تملك ترجيحًا فى التصويت بحكم إسهامها فى رأسمال تلك المؤسسات. لهذا رفضت دول بعينها عضوية هاتين المنظميتين لأمد طويل (مثل دول شرق أوروبا الاشتراكية) ومثل كوبا وكوريا الشمالية لرفضها للفلسفة الهادية للمنظميتين ولرغبتها فى عدم الانصياع لأحكامهما أو بالحرى شروطهما فى التعامل. ومن جانب آخر رفضت الانضمام للمنظميتين دول رأسمالية لأنها لم تر فى الانضمام فائدة ملموسة تعود إليها، مثل سويسرا. كما قبلت دول أخرى تنهج منهجًا اقتصاديًا يتعارض مع المنهج الذى قامت هاتان المؤسساتان لحمايته ورعايته مثل الصين ورومانيا وقررتا منذ البداية خوض اللعبة وفق أحكامهما، وابتدعتا من الوسائل والآليات ما مكنهما من التعاون مع البنك والصندوق دون أن يؤثر هذا على خيارهما الفكرى. ظلت الصين ورومانيا تتحاوران مع الصندوق والبنك، تتفقان وتختلفان دون أن تجتمع اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الصينى عقب كل اتفاق معهما لتستمع إلى من يدين - مزايده - وزير مالية الصين لتكره للفكر المراكسى، أو تجتمع عقب كل اختلاف بينهما لتصدر بيانًا تشيد فيه بوزير المالية لعدم رضوخه للصندوق، تلك مقدمة لابد منها حتى نخرج بالأمر عن إطار التهاجر الذى لا يفيد.

حفلت الأيام التى تلت النزاع بين الوزير وحكومته بعدد من المؤتمرات الاقتصادية القطاعية والتيوجت بمؤتمر جامع فى شهر مارس ١٩٨٦ أهم تلك المؤتمرات القطاعية

مؤتمر نظمته جامعة الخرطوم (مركز الدراسات والبحوث الإنمائية) وشاركت فيه كل الأحزاب والنقابات وبعض رجال الأعمال بجانب وزير المالية الجديد صديقنا الدكتور سيد أحمد طيفور. وكان من أهم قرارات ذلك المؤتمر إلغاء الفوري لسوق النقد الحر، وإعادة رقابة النقد، وتخفيض سعر الجازولين، ودعوة بنك السودان لإصدار سندات جديدة تسمى سندات التركيز والتنمية وفي واقع الأمر فإن الدكتور طيفور لم يجد مناصاً من أن يتخذ إجراءات قد تكون أقل حدة مما انتوى عليه سلفه إلا أنها كانت تسير في نفس الاتجاه: خفض الإنفاق الحكومي بنسبة ١٠٪، ورفع أسعار الجازولين والسكر والبترو، والسعى لفرض إخبار إجباري. حملت تلك القرارات محرر جريدة الأيم على القول: «رغمتم سعر الدولار فلم كان الخلاف مع الصندوق؟» كان ذلك هو أقصى ما استطاعه الدكتور طيفور، وما كان في وسعه أن يمضي لآخر الشوط بعد أن نفذت ٩٣ هيئة نقابية قرارات بالإضراب عقب بضع أسابيع من إصدار ميزانيته. دفع ذلك الوضع وكيل العمل والخدمة العامة لأن يقول: «من الأشياء التي برزت بعد الانتفاضة تحسين شروط الخدمة والهياكل الإدارية إلى جانب مطالب سياسية؛ وقد أضرت الإضرابات بالاقتصاد، فإضراب عمال كانه قد نفذ والفتنح في ذروته، وغضراب المواصلات السلكية واللاسلكية قد أدى إلى خسارة تقدر بثلاثة في المائة من دخل المؤسسة».

وعلى أى ففى ذبول المؤتمر الاقتصاى طفحت الصحف ببحوث عىة بعضها يهنئ ويشيد بتحرير الإرادة الوطنية بعد - رفض مقترحات عوض عبد المجيد - دون أن يبين كاتبوها ما هو الإنعكاس الواقعى لذلك الرفض فى السوق والموازنة العامة، والبعض الآخر سعى بجدية ووثاقة لأن يحلل الواقع كما ارتآه، ويقترح الحلول. من تلك البحوث الجادة مقال للدكتور عبد المحسن مصطفى صالح أتناول بعض الأحكام والافتراضات التى وردت فيه لأجعل منها أساساً للحكم على الأداء الاقتصاى فى فترة ما بعد مايو. أورد الدكتور أن من «أبشع الجرائم الاقتصاىة التى ارتكبتها سلطة السفاح نمىرى فى حق هذا الشعب كان ما أدت إليه ممارستها من نمو مذهل وخیالى فى الكتلة النقدية»... فلكى تمول تلك السلطة «إنفاقها غير المجدى والذى تعاظمت معدلات زيادته العام تلو

العام، ولكى تبقى مؤسسات القطاع العام على قيد الحياة... حولت بنك السودان إلى مطبعة للعملة تديرها لسد العجز المتزايد». هذا الإنفاق قابله، فى رأى الدكتور، «تدهور فى الإنتاج مما نجم عنه أزمة التضخم وندرة السلع الأساسية وأزمة ميزان المدفوعات» خاصة ونمو «الكتلة النقدية (التي تشكل فى حالة حركتها مجمل القوة الشرائية للمجتمع)» لابد أن تخضع لضوابط موضوعية تربط بينها وبين معدلات أخرى أهمها معدل الإنتاج الفعلى (الإنتاج المادى) ومعدل نمو القوة الاستيرادية. خلاصة هذا الحديث الصائب هو أنه لابد من توازن بين الإنفاق والموارد يربطه ربطاً وثيقاً بالعائد منه حتى لا يقع تمويل للإنفاق من مصادر تضخمية.

وقد يفيد أن نشير إلى أن حجم المديونية الداخلية التى تحدث عنها المقال، والتى كانت نتاجاً مباشراً للسياسات الاقتصادية خلال الأعوام التى ناقشها، بلغ حتى أبريل ١٩٨٥، ٥,٥ بليون جنيه سودانى. هذا رقم فلكى بالقياس إلى ما كان عليه الحال قبل مايو حيث كان بنك السودان يلعب دوره الفاعل فى التحكم فى المديونية، وكانت الحكومة تلتزم بالقانون الذى يحدد سقفاً أعلى لمديونيتها من النظام المصرفى بحسب بنسبته مئوية من دخلها الحقيقى كل عام. ولا شك فى أن جزءاً كبيراً من هذا الإنفاق المايوى كان نتاجاً طبعياً للتوسع الكبير فى الإدارة (الحكم الذاتى الإقليمى للجنوب، والحكم اللامركزى فى كل القطر، والخدمة المدنية بشقيها المركزى والمحلى) كما ذهب جزء منه للإنفاق الأمنى والسياسى والعسكرى وأكثره كان هو ما ذهب للقوات المسلحة إما لتطويرها وإعادة تأهيلها أو إعدادها للحرب مرة أخرى، إلا أن جانباً من الإنفاق قد ذهب أيضاً للتنمية ولتطوير المؤسسات الخدمية العامة (الخطوط الجوية السودانية، النقل والمواصلات، أجهزة الإعلام المسموع والمرئى والتنمية). وفى الحالتين الأخيرتين يمكن للباحث أن يحسب حجم هذا الإنفاق حساباً دقيقياً لأننا نتحدث عن واقع مادى ملموس، طرّقاً كان أو جسوراً أو قنات أو مصانع أو قاعات للاجتماعات مثل تلك التى كانت تعقد فيها المؤتمرات الاقتصادية؛ فلكل هذه الاستثمارات كان هناك مكون محلى مول بعضه بالعجز، ولا خلاف فى أن الضوابط التى كانت تحول دون الاستغراق فى هذا النوع من الإنفاق

مثل رقابة البنك المركزى قد انتهت فى ظل النظام الشمولى عملاً بنظرية «الجيب واحد»، وأن بقيت شكلياً فى القوانين؛ ولا خلاف أيضاً فى أن جزءاً من ذلك الإنفاق على الاستثمار كان إنفاقاً غير مجدى لخطأ فى تصميم الخطط التى مولت، أو - فى الغالب - لأن الدولة والمؤسسات العامة التى أكل بها أمر تنفيذها لم تكن مؤهلة فى الأساس للقيام بالتنفيذ، ذلك أمر لا لم ننكره ولا ننكره. إلا أن الذى نحن بصدد الآن هو الرد على السؤال عن أين ذهبت تلك المديونية الداخلية، أين ذهبت البلايين الخمس ونصف البليون من الجنيهاً التى تراكمت خلال ستة عشر عاماً، وفى هذا فالذى نتحدث عنه هو الحساب.

وإن كان هذا هو ما كان عليه الحال يصبح السؤال: ما الذى صنعه «ورثة» مايو لوقف هذا النزيف وقد تحدد مصدره؟ وإن استمر الاستنزاف على حاله لأن «الورثة» قد عجزوا عن اتخاذ إجراءات لإيقافه هم بها بصراء فكيف يُبرر هذا العجز؟ ويتبع السؤالين سؤال آخر: أين ذهب الاستنزاف الجديد؟ فعلى سبيل المثال يفترض المرء أن أول ما يتجه إليه النظر - بعد تشخيص أداء المؤسسات العامة - هو إما إلغاؤها لعدم تأهيلها ابتداء لأداء الدور المقرر لها، أو تشريدها إن كان هناك ثمة مجال للترشيد. ونبدأ بالقول بأننا لا نعرف، لا من الناحية النظرية أو الناحية العملية التجريبية، ما يؤكد أن القطاع العام عاجز بطبيعته عن الإنتاج المجدى والمريح، فأكثر السكك الحديدية نجاحاً فى العالم، بل أكثرها انتظاماً ودقة هى السكك الحديدية السويسرية ثم السكك الحديدية الفرنسية؛ وكلاهما تملكه الدولة. كان من أكثر السكك الحديدية فشلاً فى العالم الصناعى، السكك الحديدية البريطانية التى تملكها الدولة أيضاً. ولكننا نعرف - بقدر أكثر - أن نجاح أية مؤسسة إنتاجية هو كفاءتها فى الأداء، وإدارتها على أساس يربط بين الإنفاق والعائد المجزى. لهذا فإن الذين يقولون بأن ملكية المؤسسات، من ناحية، وإدارتها وفق مقتضيات قوى السوق، من ناحية أخرى، هما أمران مختلفان جداً، محققون فى قائلتهم هذه؛ على أن لتلك القالة نتائج منطقية تترتب عليها.

فكيف يمكن لنا، مثلاً، أن ندين عجز القطاع العام (لأن هذا هو ما أثبتته الوقائع والأرقام) ثم نستكر قول من يقول: بضرورة، اعتماد السودان في أغلب الجهد الإنتاجي على الإرادة الحرة وعلى قوى السوق الحرة أى على القطاع الخاص، بدلاً من قطاع عام ثبت عجزه في إدارة أعماله ناهيك عن تحقيق أرباح ووفورات توجه للاستثمار. وليت الاستكار قد وقف عند ذلك، فبعض مؤيدي الإبقاء على القطاع العام ذهبوا يطالبون بعد أبريل ١٩٨٥ بإعادة كل المؤسسات الحكومية التي حولتها مايو إلى شركات مرة أخرى للقطاع العام، وبتصفية بنوك القطاع الخاص المحلية والأجنبية، وحصر النشاط المصرفي على البنوك الحكومية. وإن ذهبنا إلى المذهب الثاني الذي يقول بإمكانية إدارة المؤسسات العامة وفق آليات السوق فعلياً أن ندرك بأن المعيار الوحيد للنجاح في السوق هو الربح مما يقتضى إلغاء أى إنفاق لا عائد منه. ولكن كيف يتأتى لمن ينادى بإدارة المؤسسات العامة الإنتاجية وفق قوانين السوق أن يستكر، في ذات الوقت، تقليص أى مؤسسة عامة للعمال الفائضة عن حاجتها خفصاً للإنفاق، بل ويسمى هذا «تشيدياً للعاملين»، فالفصل والتعيين في المؤسسات الإنتاجية إجراء يناقش على ضوء سلامته وجدواه المالية والإدارة لمؤسسة بعينها لا على ضوء اعتبارات اجتماعية مهما كان نبيل مقاصدها.

وحذوك المنعل بالنعل قضية الإنفاق الإدارة خاصة الاستنزاف الناجم عن ترهل الخدمة العامة؛ وأول ما يتبادر عليه هنا جهد «النطاسى» الذى يريد إيقاف النزيف هو حقن المصاب النازف بمصل يسمى اللانمو (Zero Growth) بمعنى الإبقاء على الإنفاق الجارى في حدوده الراهنة مما يقتضى تجميد الزيادات في الأجور والإمتناع عن المزيد من التعمينات، قبل أن يصار إلى خفض العاملين أو تقليص المؤسسات. بيد أن ذلك أمر كان دونه خرط القتاد، مرة أخرى لأن «أهل الحل والعقد» كانوا يقولون بأن ثورة الشعب «لا تشرد العاملين». وفي هذا نلمح اقتراحاً خاطئاً من قضيتين مختلفتين: الأولى هي مشكلة الاقتصاد الكلى بما فيه من اختلال هيكل موروث ما فتئ يتقاهم كل عام مما يقتضى علاجاً ناجعاً خلال أمد زمنى متوسط وطويل؛ أما الثانية فهي مشكلة آنية، الألم

الذى يترتب لا محالة عن تناول هذا العلاج الناجع والذى يفترض على أى نظام مسئول العمل على تخفيض وقعه لاعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية.

ثمة حلان لهذه المشكلة، حل حقيقى جذرى، وحل سطحي وهمى؛ الحل السطحي للمشكلة، يشبه دس الرعوس فى الرمال ولهذا لا يدوم طويلاً، فبعض الوضع السيئ سيجئ الأسوأ ثم الأكثر سوءاً. أما الجذرى فهو ذلك الذى ترتبط به سياسات المدى البعيد، والذى المتوسط، والمدى القصير ببعضها البعض بصورة متناسقة تحكمها استراتيجية واضحة. فإن تناولنا قضية خفض الإنفاق على الخدمة العامة، مثلاً، نرى أن الخيار الأوفق هو تقليص الخدمة للحد الذى تستوجبه جدواها فى الأداء، بالقدر الذى يوفر مالا تتجه به الدولة نحو تحسين الأشجار حتى يصبح الأجر الذى يتقاضاه العامل أجراً معيشياً مجزياً للعاملين الحقيقيين (Living Wage) فى ذات الوقت تتجه الدولة إلى إعادة تأهيل فوائض الخدمة لا بحكم مسئوليتها عن رعاية مواطنيها فحسب بل لأنها - فى المقام الأول - تسعى لتطوير رأسمالها البشرى، فالإنسان أغلى رأسمال. إلى مثل هذا اتجهت دولة عديدة نذكر منها أندونيسيا وغانا؛ قلصت كلاهما قرابة النصف من العاملين فى الخدمة العامة، وحين أبقت أندونيسيا على رواتب الموظفين المسرحين فى الميزانية العامة يتقاضونها - مع تسريحهم - خلال عام كامل يكيفون فيه أنفسهم لعمل جديد، أو يدربون على ذلك، تصالحت غانا مع البنك الدولى على برنامج للرقابة الاجتماعية، يموله البنك. من بين وجه تلك الوقاية إعادة تأهيل العاملين لاستيعابهم فى مواقع للعمل أكثر جدوى، فى القطاع العام أو الخاص أو الاستخدام الذاتى. هذا ما لم نفعله، بل هذا ما حال دون فعله «المشاغبون» الذين يريدون مكسباً بلا ثمن، وانتصاراً بلا تضحية، ومجابهة بلا أذى. ولا أرى أن هناك سبباً واحد يسوق المرء للظن بأن العام السودانى كان سيعجز عن إدراك حجم المشكلة أن أوضح له، أو يتمنع حمية واستكباراً عن تطويع حياته لتحمل أعباء حل ذلك المشكل أن استوثق بأن ذاك هو السبيل لخروج السودان وأهله من مأزقهم. التوضيح والإبانة هما دور القيادات وواجبها؛ القيادات التى لا تبحث عن الحل السهل دون تبصر فى تبعاته، وتلك التى تعرف كيف تسوق أنصارها

نحو الخيار الصعب إن كان هو الخيار الوحيد، فالقائد لا يقود من الخلف. ومع هذا فليت الأمر وقف عند ذلك، ليته وقف عند الإبقاء على الخدمة العامة المترهلة وتكاليفها. إلى ذلك أضيف عبء جديد اسمه تعويض وإعادة استيعاب المفصولين تعسفياً، وذاك أمر خامره فساد شديد لا يقف عند النتائج الاقتصادية وحدها.

وفى إطار هذا الحديث عن عدوان البنك الدولي على إرادتنا نأتى إلى موضوع آخر طال فيه اللفظ، وأدلى فيه كل الناس بدلو، تحرير سعر الصرف وتحديد الفوائد المصرفية.. كنا نقرأ فى هذا الموضوع لعلى عبد القادر، اقتصادى متمكن من علمه، كما نقرأ لحجازى الإدريسي، الذى يكتب فى شئون المال والاقتصاد بقدر أكبر من الاقتصاديين وذراعى الاقتصاد (Econometricians). فحول أمر سعر الصرف اختلفت آراء الاقتصاديين أيما اختلاف، ولن نتاول هنا الاطروحات بقدر ما نتاول أسلوب الاقتراب من هذا المشكل. قرأنا مثلاً فى المذكرة التى أعدها حزب البعث اقتراحاً ينادى بالحرف: بـ «تثبيت سعر الصرف مقابل العملات الأجنبية تأكيداً للسيادة الوطنية». ونزعم بأن تلك النظرة كانت هى النظرة السائدة عند كثيرين، فالقضية لم تكن قضية إجراء نقدي تتحكم فيه قيود موضوعية وإنما هو أمر يتعلق بالسيادة والإرادة الوطنية. ونسأل سؤالاً بسيطاً ساذجاً، ما الذى كان يصنع بما يملكه من دولارات أى واحد من الذين نادوا بالإبقاء على قيمة الجنيه السودانى لأسباب «وطنية سيادية»، حزباً كان أم فرداً؟ أو كانوا يذهبون بدولاراتهم عندما يرغبون فى تحويلها إلى بنك السودان ليتقاضوا مقابل الدولار أربعة جنيهات ونصفاً؟ فى الإجابة على هذا السؤال تكمن المغالطة. ذكرنى لفظ أهل السودان بقصة تروى عن الرئيس جومو كينيا - وكان حكيماً حُكّه - عندما أقنع وزير مالىته كباكى مجلس الوزراء الكينى على استصدار قرار بتخفيض قيمة الشلن عقب اتفاق مع الصندوق. أثار ذلك القرار المفاجئ ثائرة التجار الكيكويو، قبيلة كينيا، فذهبوا شاكين إلى الرئيس الذى استدعى وزير مالىته وجابه بسؤال لم يكن يتوقعه: «ما هى الكلمة المرادفة لتخفيض العملة (Devaluation) فى لسان الكيكويو»، حار كباكى فى أمره وأخذ ينحت التعابير دون جدوى، مما حمل كينيا على رفع رأسه ليقول: «من الآن

فصاعداً أرجو أن لا تزج بحكومة كينيا فى أمر لا يعرفه رئيسها، بل لا يستطيع أن يجد كلمة فى لغته يعبر بها عنه». ومنذ ذلك التاريخ قرر كينيا أن تخفيض العملة قضية فنية يجب أن تترك لبنك كينيا ليقرر فيها. تلك كاتن هى الظروف التى تم فيها تعويم الشلن الكينى وأصبح أمره خاضعاً، علواً وانخفاضاً، لتقلبات سوق النقد، وإلى هذا السبيل ذهبت مصر أخيراً. ولا شك فى أن حديث كينيا حديث سياسى يريد أن يضع حاجزاً بينه وبين الهزات التى تقود إليها بعض القرارات الاقتصادية، ولكنه أيضاً حديث رجل دولة يدرك بأنه لابد من النأى بالقرار الفنى الذى تحكمه اعتبارات موضوعية عن الأحكام السياسية التى تقررهما - فى أغلب الأحيان - اعتبارات ظرفية أو ذاتية.

لا نحسب بعد كل الذى أوردناه من نماذج للتخطيط الاقتصادى أن هناك مدعاة للاستبداع مما إنتهت إليه المديونية الداخلية فى يونيو ١٩٨٩ (أى بعد خمس سنوات من الانتفاضة) عشرون بليوناً من الجنيهاً أى بزيادة ١٥ بليون جنيه فى هذه السنوات الخمس عما كانت عليه يوم سقوط النميرى. كما لا يجب أن نستبدع أن ينتهى سعر الصرف (الدولا قبالة الجنيه) إلى ثمانية عشر جنيهاً فى نفس الفترة من بعد أن كان أربعة جنيهاً ونصف الجنيه فى أبريل ١٩٨٥، (وفى الحالتين نستخدم سعر الصرف السائد فيما كان يعرف بالسوق الموازية لأنه أكثر تعبيراً عن الواقع). فإن كان نمو الكتلة النقدية خلال ستة عشر عاماً إلى خمسة بلايين ونصف البلايين من الجنيهاً هو «نمو مذهل وخيالى» حسب قول الدكتور عبد المحسن بالرغم مما أنفق منه على توفير المكون المحلى لتمويل طريق بورت سودان، ومحطة الأقمار الصناعية، وتوطين العائدين للجنوب، «وعسلاية» وأخواتها؛ فأى وصف يمكن أن نصف به نمو المديونية بأرقام فلكية وبدون «عسلاية» وأخواتها خلال ثلاث سنوات فقط. ولمزيد من التفصيل نقول إن حجم المديونية الداخلية من بداية نظام مايو وحتى يوم ١٨ مارس ١٩٨٥ قد بلغ ٤,٢ بليون جنيه، ومن ذلك المبلغ تعود زيادة ١,٢ بليون إلى الفترة بين سبتمبر ١٩٨٢ وأبريل ١٩٨٥ لمقابلة التزامات الدولة بعد إلغاء كل الضرائب واستبدالها بركة النعم وبعد أن اتضح لدولى الأمر» بأن موظفى الدولة لا يتناقضون روايتهم به «الحقة» و«بنت لبون». وعلى كل فقد

أُخِذَتِ الاستدانة من النظام المصرفي في التصاعد فبلغت ٥,٢ بليون في نهاية ١٩٨٥ أى بزيادة أكثر من بليون جنيه في تسعة أشهر ثم ارتفعت على ٨,٢ بليون في نهاية عام ١٩٨٧، ومن بعد ١١,٦ بليوناً في ٣٠ يونيو ١٩٨٨.

لن نسأل عن الأسباب التي قادت إلى هذا التصاعد بالمدىونية الداخلية، فالجواب كامن في حديث الدكتور عبد المحسن؛ الإنفاق على تمويل غير مجدى لا يقابله إنتاج مادي محسوس. والجواب كامن في مسلكنا نحن النخبة، نريد الشيء وضد الشيء؛ نقول بعدم الجدوى الاقتصادية لمؤسساتنا العامة إلا أنا نصر على الإبقاء عليها استمسكاً بعقيدة تجاوزت العقول لتتملك الوجدان؛ ونقول بضرورة التوازن بين الإنفاق والموارد إلا أنا نتجافى تبعات ذلك القرار مثل ضرورة تخفيض الإنفاق العام، لمصلحة قطاعية أو تزيدياً على غيرنا، ونجاهر العالمين برفضنا الإذعان لشروط صندوق النقد مقسمين بالله بأن «لن يحكمنا البنك الدولي» ثم نطالب دولتنا السنية بأن توفر لنا ما يعننا على أنماط حياة لا يطيقها إلا من منحهم الصندوق والبنك «شهادة حسن سير وسلوك». وكما قلنا لا سبيل للقمع الأمريكى، والسيارات اليابانية، والتدريب في بريطانيا وأمريكا، والتحويلات الخارجية للعلاج، و«الإسبات» في جامعات أوروبا دع عنك توفير مدخلات الإنتاج الزراعى والصناعى إلا بالاصطلاح مع الصندوق. فالسبيل لكل هذا ليس هو بالقطع مهرجان للسودانيين المغتربين يدعو فيه رئيس الوزراء: لجمع «مليار دولار لإعمار الدار»، شعار جديد يطرب السامعين إلا أنه لا يعنى شيئاً في عالم الاقتصاد. فالمغتربون - تلك الدجاجة التى تبيض الذهب - ظلوا هم الآخرون يتعاملون مع الصيارفة لا مع محافظ بنك السودان؛ بل أسوأ من ذلك أخذوا يؤثرون استثمار مآلهم في اقتناء الشقق في مصر وبريطانيا، أو إيداعه في انفسكوروب بالبحرين. ويؤسفنى أن أقول أن مخاطبة المغتربين لهذا الأسلوب لا تخلو، هي الأخرى، من التهريج، فالمغتربون وغير المغتربين من المستثمرين ليسوا في حاجة إلى مهرجان؛ الذى يحملهم أو بالحرى يحمل استثمارهم إلى السودان هو السياسات التى تحفز، وقوانين الاستثمار التيتغرى، والاستقرار فى كليهما.

قد يقول قائل بأن الذى ندعو له هو الاستسلام الخانع لشروط الصندوق والبنك، وعلى من ينتهى إلى هذه النتيجة أن يعاود قراءة هذا المقال كل الذى قلناه ونقول هو أن شعار «لن يحكمنا البنك الدولى» شعار يحكمه منطق خاص لا بد من الذهاب به إلى نهاياته. أكاد أجزم أننا لو نهجنا ذلك السبيل لكان خمس وتسعون بالمائة من أهل السودان أحسن حالاً، الذى سيضار منه هو نحن «الأغلبية» الاستراتيجية، أغلبية الخمسة بالمائة. ذلك السبيل سلكه وما زالت تسلكه كوبا والصين؛ فكلا الدولتين قد وفرتا الغذاء لأهليهما مما تزرعان. استطاعات كوبا أن تحقق مكاسب اجتماعية عجزت عنها شقيقاتها الفنيات، فنزويلا والمكسيك والبرازيل؛ محو الأمية الكامل، التعليم المجانى والخدمات الصحية المجانية، أدنى مستوى فى نسبة الوفيات بين الأطفال. ومع كل هذا فقدت كوبا أهم كوادرها المتعلمة من الطبقة الوسطى، هربوا جميعاً على فلوريدا لأنهم لا يحيون بالخبز الكوبى وحده، يريدون - كحالنا - السيارة الأمريكية، والتلفزيون الأمريكى، وتعليم أنجالهم فى «الهاى سكول». وظل فيدل كاسترو منطقياً مع نفسه حتى يومنا هذا، ودوننا ما صنع بعد التحول الأخير فى الشرق ومن بعد أن ظل بضع عقود من الزمان يعتمد على الدعم السوفىيتى، وقوداً، وآليات، وعتاداً. قرر كاسترو استبدال أغلب الجرارات فى الزراعة بالثور والمحراث، وحول جزءاً كبيراً من المصانع لإنتاج الدراجات حتى تصبح هى وسيلة النقل الأساسية وقال: «فى سبيل حرية إرادتنا سنبدأ من الصفر»^٩. هذا هو الطريق الذى يجب أن يستهجه من ينادون: «لن يحكمنا البنك الدولى».

بيد أن هناك نهجاً وسطاً بين الغلوائين، غلواء المزايدة المدمرة، وغلواء الثورية التطهرية التى لا تجيئ إلا بالقسر لأنها ضد طبائع الأشياء، فقد خلق الإنسان هلوفاً. على ذلك النهج سار بأهله يورى موسوفينى فى يوغندا، وجيرى رولنقى فى غانا، واستطاعا فى بضع سنوات أن يحققا ما يشبه الإعجاز فى بلدين دمرت أحدهما الحروب، ودمرت الثانى مغامرات الحكمين، بمدنييهم وعسكريهم، وغانا إلى السودان أقرب، فكلاهما استقل فى مطلع عام ١٩٥٦، وكلاهما ظلت تتعاقب على حكمه الأنظمة

المدنية والعسكرية. لم يكتب الرجلان بالإتفاق مع البنك والصندوق وابتداع صيغ للتعاون معهما على وضع البرامج التيتخفف من وطأة معاناة التحول خاصة على الفئات الأقل فقراً، وإنما انتهجاً أيضاً السبيل الوحيد الذى ينهى التبعية الاقتصادية. وكان موسوفينى فى هذا أكثر جرأة إذ سعى حثيثاً للترجمة العملية لسياسة تعاون الجنوب - الجنوب عبر اتفاقيات التبادل السلعى والتعاون الاقتصادى مع دول مثل كوبا والهند ويوغسلافيا فى ميادين الصناعة التحويلية والزراعة والخدمات. وكان أكثر جرأة فى تطبيق اتفاق السوق التفضيلية لدول شرق وجنوب أفريقيا؛ فالتكامل الاقتصادى ليس وثيقة ترقد فى أضاير الدبلوماسية وإنما سياسة ذات انعكاس على التجارة والصناعة والسياحة والنقد. مثل هذا النهج هو ما عجزت عن انتهاجه القوى السياسية السودانية أما لأنها لم تحاوله ابتداءً أو لأنها أدمنت اللهاث وراء الشعارات، خاصة شعارات المزايدى. وحتى فى الحالات التى سعى فيها بعض الاقتصاديين لابتداع الحلول المضادة لوصفة البنك والصندوق (وبعضها حلول جيدة السبك) أفسد أولئك الاقتصاديون اجتهادهم بالقول بأن نجاح الوصفة يتوقف على توفير غطاء مالى خارجى يقي الاقتصاد من الهزات والعثرات، دون أن يحددوا من أين يجيئ ذلك المالى، فمثل هذا المالى يشبه كثيراً مهر بنت السلطان فى أحاجينا السائرة، مهرها فى «الصندوق»، و«الصندوق عاوز مفتاح، والمفتاح عند النجار، والنجار عاوز فلوس»، والفلوس عند «الصندوق».

علّ هذا هو المقام الذى نجى فيه إلى من أوحوا للناس بأنهم يملكون هذا المفتاح السحري، واحد من هؤلاء - فى عهد ما بعد مايو - هو الشريف زين العابدين الهندى، نتوقف عنده لا لأنه قيادى سياسى كبير، ولا لأنه زعيم مرموق فى حزب كبير، ولا لأنه مناضل فى أكبر أحزاب المعارضة للنظام المايوى؛ وإنما قبل كل هذا لأنه الرجل الذى أنبأنا بأن حزبه قد أعد للأمر عدته منذ زمان نشير هنا إلى حديث للشريف زين العابدين الهندى فى مطالع أبريل قال فيه بالحرف: «اقتصاد النظام المباد لم يكن اقتصاداً، قضى على الأخضر واليابس وحوله إلى رماد. تتأ الحزب بهذا المصير وتوصل إلى نتائج عملية تعرف من خلالها على نتائج الخراب. كنا نتدارس فى الحزب مع بعض

الدول الصديقة والشقيقة التي وقفت بجانبنا في كل أوقات الشدة، وكما نضع الحلول المشتركة لكل مشكلة اقتصادية في ساعاتها الأولى. مازالت هذه الدول عند موقفها وأنا ستميد للسودان توازنه الاقتصادي: إقامة مشروعات التعمير الكبرى التي تعبر عن وجه السودان وطبيعة تكوينه، السياسة الزراعية حيث يرى الحزب إعادة تقويم مشروع الجزيرة ومشروع الرهد حسب الخطة المبرمجة القديمة».

بخ، هذا وايم الحق كلام عظيم، لن يثينا عن الإعجاب به ما حفل به من عبارات لا تطبق فهمها العقول مثل «المشروعات التي تعبر عن وجه السودان»، إذ لا ندرى كيف يعبر مشروع الطاقة الرابع، أوخزان الحماداب عن وجه السودان. ولن يصدنا عن الإعجاب ما جاء به المقال من مغالطات: مشروع الرهد، أهرام يحيى عبد المجيد الذى أقامه ليستطلق به خزان الرصيرص، أهرام محمود جادين من بعد أن أسماه الشريف حسين «الحائط الأصم» أصبحت له خطة مبرمجة نسبها الشريف، لحزبه؛ تمامًا كما نسب له، إعادة تأهيل الجزيرة التي كان يعكف عليها منذ عام ١٩٨٢ الخبراء السودانيون بتمويل من البنك الدولي الذى «لن يحكمنا بعد الآن». مصدر الإعجاب هو حديث الشريف بأن هناك من كان يعرف حجم الخراب الاقتصادي، وهناك من وضع الحلول ل«كل مشكلة اقتصادية في ساعاتها الأولى»، وهناك من «تعهد من الأشقاء ليعيد للسودان توازنه الاقتصادي». أولا يحق لنا كما يحق لأخوتنا الذين يبحثون عن الصندوق السحري أن يسألوا أين ذهبت أموال الأشقاء «الثابتين على موقفهم». ثم من هم هؤلاء الأشقاء الذين يتحدث عنهم الشريف من بعد أن عاد وزير المالية عوض عبد المجيد من سيول لينبئنا بقول وزراء مالية المملكة السعودية ودول الخليج: «عدلوا من حالكم حسب ما يقول به الصندوق (صندوق النقد الدولي) ثم تعالوا لنا». وعند أولئك الأشقاء وحدهم قد يجد المرء حلاً أو بعض الحل لمشكلات السودان، لا فى «المناسبة العالمية» التي لا شك فى أنها كانت فى ذهن الشريف، فتلك همومها آخر.

إن العلاج فى، نهاية الأمر، يكمن فى الداخل إن أردنا أن لا يعثر جدنا؛ «وفى أنفسكم أفلا تبصرون». وبصر أولياء الأمور بشئون الاقتصاد ليس هو الكلام، حتى وإن جاء ممن

هو قادر على أن يبتنى قلعة فوق رأس دبوس. الاعتماد على الذات هو بداية كل شيء، وما هو بشعار. نبدأ بدراسة مناهج حياتنا نحن النخبة ودراسة أثر تلك الحياة على، ودورها فى، الانهيار الاقتصادى. ثم نتناول بالدراسة التغييرات التى وقعت على خريطة التركيب الطبقي منذ السبعينيات، فالثراء غير المشروع لم يقف عند حفنة من السياسيين بل تعداهم إلى غيرهم؛ كما نتناول ظاهرة الاغتراب وآثارها الاجتماعية والاقتصادية، فالمغتربون ليسوا فقط دجاجة تبيض الذهب؛ ونجئ من بعد إلى الظاهرة الريفية وإفرازاتها فى المدينة، تلك الإفرازات تشغلنا أكثر من أسبابها ودواعيها لما للإفرازات من أثر مباشر على حياتنا الحضرية، يؤذينا السكن العشوائى فى أطراف المدينة، ويؤذينا ازدهام الأسواق والطرقات بالوافدين من الغرب والجنوب، وتؤذينا ضغوط هؤلاء على الخدمات ولا نجد لذلك حلاً فى «الكثشة» التى تعود بهؤلاء الناس من حيث أتوا.

ومن جانب آخر علينا أن نعترف بواقع عالمى لا نملك إنكاره ولا مناص لنا من السعى للتعايش معه. فى هذا الإطار نقبل المعاناة التى هى ثمن للتحول المرغوب ونسعى مع غيرنا لاتخاذ التدابير التى تقلل من وطأة تلك المعاناة، خاصة على أقلنا قدرة على تحملها؛ فالسياسة فى نهاية الأمر هى فعل الممكن، وقبول الممكن لا يعنى الإذعان للظروف التى خلقتة، ومن تلك الظروف الهيمة الاقتصادية لدول الشمال الصناعية على دول العالم الثالث. والسبيل للقضاء على تلك الهيمنة، كما أسلف القول، هو تعاضد دول الجنوب، ولهذا التعاضد أطر محددة، ومواثيق معلنة، وآليات للتطبيق استعان بها الذين تجاوز إيمانهم بالمواثيق حد إطلاق الشعارات أو التمرکز فى الذات. ومن المحزن حقاً أن أكثر الناس حديثاً عن تحرير الإرادة الوطنية فى السودان هم أقل الناس دراية بهذه الآليات وتلك المواثيق؛ فكم من أحزابنا قد تابع وتناول بالتحليل ميثاق لاغوس الاقتصادى؟ وكم منها تدارس تقرير لجنة الجنوب التى ترأسها نيريرى، والذى يمثل أول استراتيجية متكاملة للتعاون بين دول العالم الثالث لإنهاء اقتصاد التبعية؟ وكم منها حرص على الإلمام بمقررات الانكاد حول التجارة الدولية وآخرها ميثاق كارتاجنا؟ فى كل ذلك لا نشهد غير الاستهانة بكبريات الأمور، وما يمثل هذه الاستهانة يستفد وطن أضلعت الكروب وهدته الكوارث.

كنا قد عالجتنا، عبر الفصول المتتاليات من هذا الكتاب، ما شهدته الخدمة العامة خلال الحقبة المايوية من تطوير أو تخريب، وما لحق ببعض رجالها من ظلم أو أذى؛ والظلم هو محاسبة العامل في عمله على موقفه السياسى أو رؤيته الفكرية لا على أدائه المهنى، والأذى هو حرمانه من حقوقه المادية والأدبية لأسباب سياسية. فى إطار تلك المعالجة أبنا الظروف التى تم فيها «تطهير» الخدمة العامة وعجبنا عندما رأينا من أسهم فى العزل والتطهير، أو دعا له، أو باركه خلال تلك الفترة، لا يجد أدنى حرج فى إدانة جنایات مايو على الخدمة العامة؛ هذا أمر لسنا بحاجة للعودة إليه مرة أخرى. كما أبنا الصلة العضوية بين ما كانت تدعو له أكتوبر: «التطهير واجب وطنى»، وما قامت به مايو من «تطهير» اقتفاء لأثرها، ومع ذلك ما فتئنا نحتفل بذكرى أكتوبر، وقد كان احتفالنا بها فى أكتوبر ١٩٨٥ مهرجانا عظيما. فى ذلك المهرجان لم نستذكر أن نعید تقويم التجارب الأكتوبرية، ننقد السلى منها كما فعل ثوار آخر، باكتوبر أخرى. وهذا أيضاً موضوع لا نريد العودة إليه لأنه يدخل فى باب المنطق لا فى باب الحساب والاقتصاد. ومن جهة أخرى تحدثنا أيضاً عن جهود نظام مايو لإعادة هيكلة المؤسسات الإدارية للمرة الأولى منذ الاستقلال والمنهج الذى اتبع فى هذا السبيل. ومن نقطتى الاستدلال هاتين سنتناول فى هذه الفقرات قضيتين؛ الأولى تتعلق بالأسلوب الذى انتهجه نظام أبريل لإصلاح الخدمة العامة ومعالجة «أخطاء» التطهير، وبصرف النظر عن مسئولية بعض «حماة» الخدمة العامة هؤلاء ابتداء عن تلك «الأخطاء» وبصرف النظر عن إدمان البعض التهليل لأكتوبر وشعاراتها، ومن تلك الشعارات، «التطهير واجب وطنى». أما القضية الثانية فتتناول أسلوب الاقتراب من بعض المؤسسات الإدارية التى أقامها نظام مايو، والذى نرى فيه خلطاً غير معافى بين العاملين الذاتى والموضوعى، وبين المصلحة العامة والمصالح الخاصة، وبين مقتضيات الإدارة الحسنة واعتبارات المكاسب القطاعية. فى هذا الشأن نتناول كنموذج مؤسستين هما جهاز الأمن القومى ووزارة الثروة الحيوانية، وفى الحالتين

سيكون موضوع التحليل هو أسلوب الاقتراب في معالجة أمر هاتين المؤسستين أكثر منه مدى سلامة ما قرر نظام مايو أو نظام أبريل بشأنهما.

وحول الموضوع الأول تتجه بالمقال إلى قضية إعادة موظفي الخدمة العامة الذين لحقت بهم قرارات «التطهير» أو «الفصل التعسفي»، كما أخذ الناس يسمونه. في هذا نقف عند أمرين، واحد منهما يتعلق بمنهجية القرار، والثاني يتعلق بالأخلاق (البعد الأخلاقي للقرار). وحول المنهج نقول بأنه حتى وإن افترضنا صحة وقوع الظلم بالنسبة لكل فرد ممن شملتهم قرارات رد الاعتبار، فإن النتيجة المترتبة على ذلك لا يجب أن تكون بالضرورة هي إعادة إلى الخدمة. فهنا ثمة قضيتان، الأولى هي إزالة الظلم والغبن عن المظلومو حسبما تقتضى دواعي الإنصاف، كان ذلك برد الاعتبار الأدبي أو التعويض على الخسائر المادية الفعلية والمتوقعة أن أمكن إثباتها. أما القضية الثانية، إعادة إلى الخدمة فأمر تحكمه اعتبارات أخرى مثل سياسة الدولة نحو الترخيم، أو طاقة المؤسسات لاستيعاب المعادين للخدمة. فعلى سبيل المثال لا يستقيم عقلاً أن تتخذ الدولة قراراً بتقليص العاملين، أو تتجه سياساتها نحو ذلك، ثم تصدر نفس الدولة قراراً بتعيين بضع مئات من العاملين لأسباب لا صلة لها باستراتيجية الترخيم. كما لا يستقيم أن تعيد الدولة إلى وظائفها شخوصاً ظلوا بعيدين عن مواقع العمل أكثر من عقد من الزمان قضوه في أداء أعمال لا تشبه في طبيعتها المهنية ما كانوا يؤدون من عمل حكومي. إلى ذلك نضيف الأثر السلبي الذي يتركه على الكوادر الوسيطة والدنيا تطعيم الخدمة في مراقبيها العليا بعناصر جديدة تسد الطريق على مطامح تلك الكوادر في الترقى مما يشيع الإحباط بينها. وبما أن سياسة إعادة الاستيعاب سياسة تتخذها دولة واحدة، وتحكمها ضوابط واحدة فلا بد أيضاً من تماهى التناقض في أية قرارات تتخذها المؤسسات المختلفة في تلك الدولة لاستيعاب «العائدين».

في هذا الشأن، ما الذى حدث؟ القوات النظامية عقدت العزم على أن لا تعيد واحداً ممن فصلوا «تعسفياً» لما لإعادة من أثر على الأداء (انشغال أكثر النظاميين المفصولين

فى فترة فصلهم بأعمال لا تمت للعسكرية أو الشرطية بسبب) وأثر إعادتهم على الروح المعنوية للضباط (تقليص فرص الترقى الطبعى لبعضهم) وأثرها على الكفاءة المهنية (خضوع الترقيات فى الجيش لحواجز كفاءة لا بد أن يتخطاها الضباط باختيار محسوب). كان قرار المجلس العسكرى الانتقالى فى هذا الأمر قرارًا حكيمًا إلا أنه بقى محصورًا فى القوات النظامية، علمًا بأن الذى يصدق على القوات النظامية يفترض أن يصدق على غيرها بوجه عام، على أن يمكن أن نستثنى من هذا الحكم العام العباقرة النابهين من الموظفين المدنيين الذين «فصلوا تعمسفىا»، وظلوا على مقربة من مههم وطوروا معارفهم فيها. بيد أن المجلس العسكرى لم يكتف بقراره الحكيم هذا بل أصدر بجانبه قرارًا مدمرًا، ذلك القرار المدمر هو معاملة كل الذين فصلوا من الخدمة العسكرية منذ ٢٥ مايو ١٩٦٩ باعتبارهم ضحايا لـ «الفصل التعمسفى». ذلك كان هو الخيار السهل فى جو الابتزاز والمزايدة الطاغى حيث استمسكت كل مجموعة من الضباط بزعامة سياسية، أو قيادة نقابية، أو صحيفة تدافع عنها وتطالب برد الاعتبار لها وانصافها مما حق بها من ظلم فى عهد «الطاغية المخلوع». لم يضر كثيرًا إن كان بعض هؤلاء «المظلومين» قد أعفاهم «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لأسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لأسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لأسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» واستمتمو بكل امتيازات تلك الوظائف. أهل السودان لن يصدقوا أن التعويضات التى منحت للعسكريين الذين فصلهم نظام مايو فصلًا تعمسفىًا شملت حتى أولئك الذين أنهت خدماتهم العسكرية وأصبحوا فيما بعد وزراء وسفراء ورؤساء مؤسسات، فما هى «الثورية» أو «الإنصاف» فى هذا القرار؟

هذا هو الموقع الذى ندلف منه للحدث عن النقطة الثانية، أو ما أسميناه البعد الأخلاقى للقرار، ونتناول كعينة معملية، واقعة أو واقعتين من تجربة وزارة الخارجية لما

لنا من صلة مباشرة بها. نكتفى بالإشارة لهذه الوقائع المحدودة احتراماً لبعض قواعد العمل العام، لأن المعلومات التي تتوفر للمرء حول الأشخاص بحكم عملهم تحت إمرته لا تستعلن عن الناس إلا في حالات محدودة، واحدة من هذه الحالات هو تزييف الحقائق من جانب أولئك الأشخاص بصورة تضر المصلحة العامة. وقد كان أكثر الحديث حول الأداء الدبلوماسي في فترة مايو حديثاً ملهوجاً غير محكم لأنه جاء دون إطلاع على وثيقة واحدة من الوثائق المبسوطة على الناس: تقارير حولية وفصلية؛ وتقارير يومية حول الموقف الخارجى ترفع لرئاسة الحكومة، لم تعرفها الوزارة من قبل وإنما سار على نهجها الناس فيما بعد؛ ومرشد للعمل هجين، بعضه مما تسير على هديه المنظمات الدولية والبعض الآخر من المناهج التي كانت سائدة في دواوين الدولة جاء؛ وأسلوب في التقييم جديد هو أسلوب التقرير الذاتي، يعد كل عامل تقريره عن أدائه بنفسه ليقيمه رئيسه المباشر ورؤساؤه الأبعدون. كل هذه الوثائق كانت في متناول الباحثين، فأكثرها أودعناه في دار الوثائق ليفيد منه الباحث الجاد. وكان أكثر ما يحتاج به الناقدون للدبلوماسية في عهد أبريل هي اصطلاحات لم تعرفها أدبيات الدبلوماسية السودانية إلا في تلك الفترة: دبلوماسية التنمية، خصوصية العلاقة مع مصر، دبلوماسية التكامل، هي التكامل العربي الأفريقي، الدبلوماسية والتعاون الدولي. لغة الخطاب فيما مضى كانت هي وحدة وادي النيل، الوحدة العربية المصيرية، الالتزام الأفريقي... «كلمات، كلمات، كلمات»، كقول شكسبير في هاملت.

تلك قضايا سنوليها المزيد من النظر في موقع آخر ووقت آخر؛ إلا أن الذي نحن بصدد الآن هو موضوع «المفصولين تعسفياً» من وزارة الخارجية، و«الفصل التعسفي» هو الفصل الذي أوحته أسباب سياسية. ونجزم بأنه خلال الفترة التي ولينا فيها أمر تلك الوزارة ووليها من بعدنا جمال محمد أحمد، محجوب مكاوى ومحمد ميرغنى لم يفصل دبلوماسي واحد لسبب سياسي إلا سفير السودان في بون، أبو بكر عثمان محمد خير؛ وكان ذلك على ضوء تقرير أمنى عنه عقب أحداث يوليو ١٩٧٦. ولعل الدبلوماسي الثاني الذي أودى به «العسف السياسي» هو رئيس لجنة فرع الاتحاد الاشتراكي بالوزارة، وهو

صديق لى أمر النميرى بأعفائه بعد توصيتى بنقله للاتحاد الاشتراكى (أمانة العلاقات الخارجية) لما حسبته تزيداً منه فى «المايوية» يؤثر على الانضباط فى العمل بالوزارة، كما أفهمه. هذا ماكان من أمر الدبلوماسيين العاملين؛ إلا أن هناك دبلوماسياً آخر أوصيت بأنهاء خدمته وقد كان منتدياً فى الأمم المتحدة، من حق الرجل على أن أروى عنه موقفه، لا لشجاعته وجراته فقط وإنما لما به من نكران الذات.

كتب ذلك الرجل رسالة بخطه ومهرها بتوقيعه إلى النميرى عقب إقرار الدستور يقول له فيها إن نظام الحكم الذى أقمت سينتهى إلى كارثة، وأنه يكتب كمواطن ناصح «لأننى لا أؤيدك ولا أؤيد نظامك». تلك الرسالة لم يرها النميرى حتى اليوم، وعله لو رآها يومئذ لأمر بإعادة كاتبها مخفوراً، إن كان لذلك من سبيل. لم يرها النميرى لأ، الرجل الذى وقعت فى يده، أمين عام رئاسة الجمهورية أبو بكر عثمان محمد صالح رأى بحكمته أن يحملها إلى حتى أتخذ إزاءها ما أراه مناسباً، وكان أبو بكر يتحسب الموقف المتطرف الذى كان سيقفه نميرى. ثمة شعوران انتبانى وأنا أقرأ تلك الرسالة: غضب على ما فيها من توقع، وحيرة فيما افعل مع صديقى صالح محمد عثمان، فقد كانت دار صالح فى نيويورك هى دارى، تماماً كما ظلت داره فى نيروبي بعد «فصله تعسفياً» هى دارى أيضاً؛ فالرجل واحد ممن ظللت أقدر أداؤهم إبان عمله معى. غلب على جانب الغضب على صاحبه لخروجه على أدنى قواعد الانضباط، فأوصيت للنميرى بإنهاء خدمته دون إبلاغه بأمر الرسالة. لا يحملنى على رواية تلك القصة إلا استئراء الخداع والمتاجرة بالنضال الوهمى ضد نظام مايو بعد سقوطها، فلو كان هند دبلوماسى واحد قمين بأن يشد الرحال إلى الخرطوم عقب سقوط النميرى ليطالب بثمن نضاله ضد الطاغية المخلوع لكان هو صالح، إن كان مثل ذلك النضال وحده هو الذى يؤهل أصحابه للوزارة، فبعض هؤلاء المناضلين كانوا من الساقطين فى كل امتحان. لم يفعل صالح هذا لأنه زهيد عين يرضى بالقليل، أولاً لأنه غير أهل للمنصب، وإنما لأنه رجل لا يخلط بين القيم وعدول لا يريد أن ينتقص أحداً حقه؛ وفوق هذا وذاك لم يكن بالمتبذل الذى يعيش عالة على غيره، فقد كادت «الوزارة» أن تكون وجهاً آخر من وجوه «بند العطالة».

وإن كان هذا هو حال الذين لحق بهم «العسف السياسى»، فمال بال غيرهم وتقارير تقويم أدائهم شهيدة عليهم... شهيدة تلك التقارير على من أقعدته قدراته المحدودة، وشهيدة على من «فقرت» بهم قدراتهم فوق أقرانهم ممن انتقينا وارتبطنا من الكوادر الدنيا والوسطى، ومن يرتبط الخيل لا يختار إلا الجياد. من أولئك القافزين «كان رئيس نقابة الدبلوماسيين الذى شاء أن يصبح من القادحين على سياسة القفز بالعمود بالرغم من أنه واحد من الذين ارتقى بهم ذلك العمود على رأس صحابه، عفا الله عنه. لا يشفع للفتى إلا أنه ابن لعم لنا قلائل أنداده، كان صميم قومه، به نفاخر وبرأيه نستشفى قبل أن يحل بنا زمان اليتيم والعقم. ومن بين القادحين على سياسة «القفز» على العمود دبلوماسى جاءت به الديموقراطية الثالثة لتجعل منه وكيلاً للخارجية ثم جاء هذا العهد المرزوى ليوزره. كان النظام المايوى قد جعل من الدبلوماسى القادح وكيلاً للتخطيط فى الدرجة الأولى، اختاره للوزارة وزيرها أبو القاسم هاشم من بعد أن رشحه له الصديق مهدى مصطفى الهادى؛ اختاراه - قبل خبرته - لمواقفه «العروبية الناصرية» التى كان بها يباهى. وجاء عهد جديد اقتضى أن تولى وزارة التخطيط لوزير جنوبى عقب اتفاق أديس أباب، الدكتور لورنس وول وول. لم يطلق الوزير الجديد وكيله، كما لم يطلق الوكيل وزيره، فأنحاز النميرى للوزير وأمر بإعادة السفير إلى وزارته ودرجته الثالثة. قبلت بالرجل فى وزارة الخارجية وانتقيت له سفارة فى بلد كت أسمى تطوير العلاقات معها خاصة على الصعيد الاقتصادى، الهند. ومن أقدر على هذا من دبلوماسى درس الاقتصاد النظرى فى مدرسة لندن للاقتصاد، وعمل أول عهده بالدبلوماسية فى نيودلهي، كما خبر الاقتصاد العملى وكيلاً للتخطيط، تلك كانت هى دوافعى الموضوعية لاتخاذ القرار. إلا أننى لم أكتف بهذا بل سميت لدى النميرى لكى يُصعد الرجل إلى الدرجة الأولى فوق بعض زملائه وأقرانه «قفزاً بالعمود» خاصة وقد كان الرجل بحق غاضباً من التفضيز الذى حاق به. وعلى المستوى الشخصى لم يكن ذلك القرار سهلاً على، إذ كان من بين من قفز الرجل على رأسيهما السفير على سحلول رجلان، كلاهما يدنيه منى النسب؛ بينى وبين أولهما رحم ماسة (السفير محمد عثمان العوض)، وبينى وبين الثانى قريى واشجة

«واشيحبا يظل الدهر أخضر نامياً» (السفير سر الختم السنوسى). بقية الحكاية يعرفها القاضى والدانى، فالوكيل السحلول، مثله مثل الوزير السحلول، لم يكن له من هم فى الحالتين غير تطهير الخارجية من «أولاد منصور» الذين ارتقى بهم قفزاً بالعمود فوق رؤوس رفاقهم؛ أغلب هؤلاء كانوا مهوراً لا يشق لها عنان، إلا حمار سوء واحد، وحمار سوء «أن أعلفته ركلك وإن جاع نهق».

ولنترك المهور وحمير سوء جانباً لنجئ إلى الدبلوماسى الصغير الذى استتكر «العسف» بعد سقوط مايو وكان قد فصل من منصبه قبل تولي الخارجية بعد أن قبض عليه متلبساً بجريمة السرقة من متجر، الدليل على فعلته فيلم منصور جاء يحمله صديقى السفير عبد العزيز النصرى حمزة من واشنطن؛ دليلاً ما بعده دليل حمل وزير الخارجية «القاضى» بابرک عوض الله على فصله، ما حال دون تقديم الدبلوماسى السارق للمحاكمة الجنائية إلا توسط صلاح عبد العال. جوبه الرجل بتلك الرواية وقد جاء يسمى لاسترداد «حقه السليب» بعد سقوط النميرى، وكان دفاعه عن نفسه «وطنياً» بارعاً. ففى دفاعه أن تلك كانت مؤامرة صهيونية ضده، خاصة وقد كانت جميع السفارات العربية فى واشنطن «مستهدفة»، حسب قوله، من قبل الدوائر الصهيونية فى واشنطن كانت حقاً تتربص الدوائر بالدبلوماسيين الأعراب؛ «ويا مؤمن يا مصدق» أعيد الرجل إلى الخدمة إلى الخدمة وقفز به «عمود أبريلى» هذه المرة لأن يصبح سفيراً، دون أن يؤرق هذا ضمير الدبلوماسى «المناضل»، ودون أن يؤرق ضمير «الوكيل» الذى استتقذه، دون أن يؤرق ضمير أى واحد ممن كانوا يلمون بتفصيلات ذلك الحدث، وآثروا الصمت. تذكرت قصة تروى عن واحد من نظار المدراس فى قديم الزمان، وقلت للنفس ليته كان للوزراء سلطاناً ناظر مدرسة أم درمان الأميرية فى ذلك الزمان. ويروى عن «حاضرة الناظر» الأستاذ حسن الظاهر أنه كان، كلما جاءت إليه نتائج الامتحانات الحولية تناول قلمه الأحمر ليعلق على نتائج التلاميذ الراسبين الذين لا أمل فى صلاحهم بقوله: «يُجلد ثم يفصل».

هذا وغيره من الحمل الثقيل تنوء به الجبال، حملة صديقى إبراهيم أيوب إلى رئيس الوزراء ورئيس المجلس العسكرى فأقروا - فرادى أو مجتمعين لا أدرى - إعادة جميع المفصولين تعسفا من وزارة الخارجية إلى مواقعهم ورد حقوقهم «السلبية» بمن فيهم من ثبتت لصوصيته بالصوت والضوء. لم يتفكر العسكريون الذين قرروا أن عودة العسكرى المفصول إلى عمله بعد سنوات من الغياب عن الممارسة والتدريب والتمهر الإضافى تضر بالعمل فما الذى ستفيد منه الدبلوماسية السودانية من رجل قضى السنوات العشر الأخيرة من حياته العملية موظفًا للعلاقات العامة فى شركة بجدة، أو إداريًا فى مستوصف، أو صاحب محل للصرافة. ولا نلومن بما نسجل الذين ركبوا موجة الانتفاضة ضد مايو، وكل هدفهم هو اعتصار كل ما يقدرّون على اعتصاره من دم الشعب، وإنما نسائل الذين كانوا يعرفون كل هذه الحقائق ثم يتجاوزونها إم استخذاء أمام الابتزاز، أو مجارة للتزيد؛ نسائلهم إن كانوا يدركون الأذى الذى ألحقوه بخدمتهم التى يتشرفون بالانتساب إليها، قبل ذلك الذى ألحقوه برغائب الشعب فى التغيير.

التخريب المؤسسى:

على الصعيد المؤسسى نتناول، كما أشرنا مؤسستين دار حولهما جدل لاجب، صحبته قرارات اعتباطية، والقرار الاعباطى يؤذى الحكم السليم. كما خامر هذه القرارات دهن بسبب جبن بعض المسئولين عن مواجهة المواقف بالشجاعة التى يقتضيها الموقف. وفى حالة واحدة من هاتين المؤسستين اتسم الجدل بغير قليل من التهريج، وهذا أيضاً أمر لا يعين على الحكم السليم أو التدبير الحصيف؛ المؤسستان هما جهاز أمن الدولة ووزارة الثروة الحيوانية.

شغل الحديث عن جهاز الأمن حيزاً كبيراً من النقاش، وهذا أمر لا يثير دهشة، فطبعى أن يتجه نظر من ثار على القهر إلى البحث عن أدوات هذا القهر، وطبعى أن يسعى للقصاص من أدوات الظلم من لحق به ظلم. ما هو ليس بطبعى الاستغراق فى الاتهامات غليظة حتى بعد أن ثبت أن بعض تلك الاتهامات لا يصحبها دليل، أو استغلال

الغضبة الشعبية ضد الجهاز «المتهم» لتدميره تدميرًا كاملاً دون اعتبار لدوره الوطنى فى أمور لا تمس الحريات المدنية المشروعة للأفراد والجماعات. وأدعى للدهشة أن ينضم لفريق التدمير هذا مسئولون كان أجدر بأن تمتد لهم أصابع الإتهام، إن كان هناك ثمة اتهام.

وبعض الذى كان يتسمعه المرء من اتهامات للجهاز فى منطلق الانتفاضة، جعل المرء يحس بأن الناس كانوا يتحدثون عن نظام أشبه بنظام الرايخ الثالث - خاصة وقد جاءت بعض تلك الاتهامات من تنظيمات سياسية، وزعماء سياسيين، كانوا وما زالوا يدينون بالولاء ويهددون فى عقيدتهم السياسية بأنظمة وقيادات لا تمارس القهر بمواطنيها، والقمع والتكيل بخصومها فى الداخل فحسب، بلا تلاحقهم فى الخارج، وتسميهم - فى حالة البعض - بـ«الكلاب الضالة». لهذا حق للناس أن يظنوا بأن الذى كانت تمارسه أجهزة الأمن السودانى - عندما تجيئ الاتهامات من هؤلاء - هو شئ أقرب إلى ما كان يفعله هيملر وجورنج فى جمهورية الرايخ.

وعلى كل فقد تعرض «الجهاز» لحساب عسير عبر لجان للتحقيق قاربت العشرين تناولت كل وجوه أدائه، السياسى والاقتصادى والقمعى. وبالرغم من أن النائب العام (عمر عبد العاطى) قد ناشد المواطنين لتقديم شكاواهم ضد «الجهاز» لتلك اللجان، إلا أن التحقيقات انتهت بمحاكمة خمسة من ضباطه وثلاثة من أفراد. ومن جانب آخر أفاد وزير المالية (عوض عبد المجيد) بأن ميزانية «الجهاز» المرصودة لم تتجاوز الثلاثين مليوناً من الجنيهات وليس اثنين مليار جنيه كما كان يروى الرواة فى خطابهم. وعلى كل صدر قرار بحل «الجهاز» وطرد كل رجاله، وهذا أيضاً أمر لا يثير الدهشة لأنه من حق أى نظام جديد، أن يعيد هيكلة الأجهزة الإدارية بالصورة التى تتوافق مع رؤاه للحكم، خاصة إن كانت تلك الأجهزة تمس، فى أدائها، حريات المواطنين مساً مباشراً. بيد أن الذى يدعو للدهشة شيثان، الأول هو تلهف بعض الأحزاب للحصول على «أسرار الجهاز» خاصة المعلومات حول الأفراد هدف استغلالها فى ابتزاز الخصوم، والثانى هو استخذاء بعض

المستولين أمام هذا المطلب الغريب خاصة أولئك منهم الذين هم أكثر دراية بمدى الأذى الذى يمكن أن تلحقه الاستجابة لمثل ذلك المطلب بالإدارة الحسنة للمؤسسات الأمنية.

ومن حسن الطالع فقد توفر على تصفية تلك المؤسسة ضابط على قدر كبير من المسؤولية (العميد الهادى بشرى) كان رد العميد على الذين سعوا إلى لجنة التصفية حتى تكشف لهم عن وثائق الجهاز السرية «وتسلم إلى كل حزب التقارير التى كتبت عنه» هو: «لن أفعل هذا، وإن اضطررت لفعله فسنأشر كل ما فى حوزتى من معلومات عن كل الأحزاب إن أقدم أى حزب على نشر المعلومات التى توفررت له بصورة انتقائية». وليتهم فعلوا، وليته فعل، فقد كانت الخرطوم - على رحابتها - ستضيق على الكثيرين، خاصة والأسماء التى يغناها العميد تشمل جميع الأحزاب دون استثناء، إذ كان لذلك الجهاز «اللعين» أياد فى كل موقع.

ومن عجائب الأمور أن يجيئ التوجيه للعميد الذى كلف بتصفية لمصفى الجهاز بالاستجابة لذلك المطلب من الرجل الثانى فى النظام، الفريق تاج الدين، ليس فقط لأننا نفترض فيه الحرص على سلامة الوثائق العامة، وإنما أيضاً لأنه كان من أقرب أعضاء المجلس العسكرى بجهاز الأمن، إذ كان يشغل فيه منصب الرجل الثانى تحت إمرة «لامتهم» عمر محمد الطيب. وزاد عجبنا عندما قال «الفريق» للصحف بعد سقوط نظام مايو بأنه دهش عندما علم «بوجود بيوت سرية للأمن» ولا أعرف جهازاً للأمن فى العالم لا يمتلك «بيوتاً سرية» أو ما أو ما يعرف بالبيوت المأمونة» بما فى ذلك جهاز الاستخبارات العسكرية التابعة للمجلس العسكرى. إلا أن الذى أعرف أكثر من هذا هو أن أغلب «بيوت الأمن» السودانى السرية كانت قد انشئت والفريق تاج الدين على رأس ذلك الجهاز. مثل هذه المفارقات لا بد أن تكون هى السبب الذى حمل الفريق على أن لا يورد فى سيرته الذاتية الضافية التى قدمها للصحف أية إشارة للفترة التى شغل فيها منصب الرجل الثانى فى جهاز «القمع» المايوى.

لا نذهب بهذا للزعم بأن نظام مايو لم يمارس قمعاً ضد معارضيه، وإنما لنبين ما يقود إليه التحامل وتقود إليه الأحكام الجزافية من تجاوز للقصد. فإن كان الهدف حقاً

هو التثبيت من حقيقة الممارسات القمعية للنظام فقد أخطأ المحققون الطريق لأن أكبر مظاهر القمع لم تكن هي التي مارسها جهاز الأمن وإنما كانت تلك التي أعقبت المعارضات المسلحة للنظام وقام بها الجيش؛ هذا أمر كان يجدر بالمجلس العسكري أن يذكره. ونتحدث عنها عن «القمع» لمعارضى النظام الشماليين لأن «التفسيح» فى الجنوب لم يكن، فى يوم من الأيام، من بين هموم «أنصار الحرية» فى الشمال. كان يجدر بالمجلس العسكري استذكار ذلك، خاصة وواحد من أعضائه كان رئيساً للشرطة العسكرية عقب أحداث يوليو ١٩٧٦، وكان ذا باع طويل فى ذلك المجال، ولا تثريب عليه وعلى جنوده فيما فعلوا فقد كانوا يتصرفون تحت وطأة حزن غامر على زملائهم، الرائد فيصل عدلان، والعميد الفارس محمد يحيى منور الذى قتل ودرعه الذى يحمى به نفسه «طبينة ستار» تناولها من زميله وشاهد مصرعه النقيب صلاح إبراهيم سليمان. فالرجولة، قبل الأمانة الفكرية، تقتضى من الكبار اتخاذ مواقف الكبار.

ومرة أخرى نحمد للعميد الهادى بشرى حرصه على الحفاظ على الوثائق الأمية والتي يعود تاريخ بعضها إلى عام ١٩١٢، وإعادته تعيين واحد من ضباط الجهاز المتميزين (محمد الفاتح عبد المالك) ليشراف على تصنيف الملفات وترتيبها وحفظها مع إبادة ما احتوى عليه بعضها من معلومات تمس العروص. ولا أحسب أن الذين كانوا يتحدثون عن «قتسيم» الوثائق على الأحزاب قد تجاوزوا ذواتهم، لم يعنيهم أن تلك الوثائق كانت تحتوى أموراً نتعلق بعلاقات السودان مع جيرانه، وبمؤسساته الاقتصادية، وباستراتيجياته العسكرية، وبأمن حدوده ومياهه الإقليمية. بل حتى نحن الذين عملوا فى قلب ذلك النظام كنا نعرف بأن جهاز الأمن يحتفظ بملف عن كل واحد منا يتضمن ما يتردد حوله فى الشارع السودانى، وما ينشر عنه فى الخارج، ونقبل هذا عن رضا لأن هذا هو الذى تصنعه الدول حماية لنفسها ولرجالها.

أما الموضوع الثانى (وزارة الثروة الحيوانية) فأمره هو الآخر عجيب. فمن بين ما قرره نظام مايو، عقب إقرار الدستور، إعادة تنظيم الوزارات والتي شملت دمج وزارة الثروة

الحيوانية فى وزارة جديدة اسمها وزارة الزراعة والأغذية والموارد الطبيعية. كان الهدف من إنشاء تلك الوزارة، مما ينبئ عنه الاسم، التركيز على الأمن الغذائى والتكامل الفعلى - لا النظرى - بين الشقين النباتى والحيوانى فى الزراعة؛ وتأكيداً لهذا التكامل اختيار لوكالة تلك الوزارة بيطرى مرموق (الدكتور جعفر كرار). فالذى حدث هو، فى حقيقته، اجتهاد كانت تحكمه اعتبارات موضوعية، وكلها اعتبارات إدارية لا إيدىولوجية. وقد كان فى مقدور من لا يرضيه هذا الاجتهاد ان يناقشه فى إطار الحدود التى أوجبته حسب زعم أصحابه، ويحكم عليه بناء على نجاح أو فشل التجربة التى استحدثها.

لم يقع هذا، بل قاد البياطرة حملة كبرى ضد قرار الدمج ذلك، عبر عنها الأخ الكريم محمد البشير مفرج بقوله: «أحياء الوزارة مطلب قومى ومهنى». ولا ننكر على البياطرة - أو غيرهم - المناداة بـ «إحياء الوزارة» لاعتبارات قومية، طالما ثبت أن هذا الإحياء أجدى للأداء وأنفع للوطن. الذى لا نوافقهم عليه هو افتراض أن إنشاء الوزارات أمر يقرر فيه أهل المهن حتى يصبح ذلك «مطلباً مهنيًا» فمع عدم إنكارنا لضرورة الاسترشاد برأى أهل المهن إلا أن هناك اعتبارات سياسية واقتصادية وإدارية لابد أن تؤخذ فى الاعتبار. ففى العالم من حولنا دول عديدة ذهبت إلى دمج الشقين النباتى والحيوانى فى وزارة واحدة، كما ذهبت أخرى إلى الفصل بينهما. وعلى كل فبالرغم من أن مجلس وزراء الفترة الإنتقالية قد استجاب لهذا المطلب، لاعتبارات قومية كانت أو مهنية إلا أن الصراع قد امتد إلى مرحلة قيام النظام الحزبى التعددى. الصراع هذه المرة أتخذ منحى جديداً هو، «هل يصلح البياطرة لقيادة السياسة الزراعية»، فى هذا قرأت محاورات عديدة تجاوز كاتبوها القصد، بدءاً من مقال لكاتب أحسبه من الزراعيين (د. عثمان حسن محمد على) يتساءل فيه عن أهلية البياطرة لقيادة السياسة الزراعية، وانتهاء بعدد من الردود من البيطريين (الدكتور مصطفى زيدان والدكتور محمد سيد أحمد) وعند مقال الأخير أقف. فعلى حد قوله فإن دستور ١٩٥٦ قد أجاز إنشاء ١٥ وزارة من بينها وزارة منفصلة للثروة الحيوانية شملت أقسام البيطرة ومصلحة الصيد والأسماك، وكان

ذلك لأهمية الثروة الحيوانية، حسب قوله. وبعد إشادته بإيكال نظام مايو، فى بداية عهده، أمر هذه الوزارة لعضو من أعضاء مجلس الثورة (الرائد هاشم العطا) تأكيداً لأهميتها، إلا أنه بعد عام ١٩٧٢ امتدت يد التخريب المايوى إلى وزارة الثروة الحيوانية شأنها شأن أى مرفق عام وحولتها إلى إدارة من إدارات الزراعة.

هذا نموذج آخر من نماذج الخلط بين الأمور الذى لا يعين صاحب القرار على اتخاذ القرار السوى، ثم هو أمر لا يجدر ولا يليق بالعلماء؛ فليس صحيحاً مثلاً، إن إنشاء وزارة للثروة الحيوانية فى مطالع عهد الاستقلال كان لإدراك المسئولين لأهميتها. أنشئت تلك الوزارة عقب اسقاط حكومة أزهري الأول فى البرلمان على أثر إنشقاق حزبي قاده السادة ميرغنى حمزة وخلف الله خالد وأحمد جلى. ولكيما يضمن الأزهري النجاح، عند الاقتراع على حكومته بالثقة مرة أخرى، سعى لأن يجعل من كل النواب وزراء أو وكلاء برلمانيين؛ وهؤلاء لمن تستوعبهم وزارات السودان التى لم تكن تزيد عن الأثنى عشر. تلك كانت هى الحمى السياسية التى ولدت فى عضونها وزارات الثروة الحيوانية، والثروة المعدنية، والنقل الميكانيكى، والمخازن والمهات؛ نعم حتى المخازن والمهمات أصبحت وزارة. وعلى أى فطوال عهد الديمقراطية الأولى، ثم حكومة عبود من بعد، ظلت تلك الوزارة وزارة هامشية يوكل أمرها إلى الجنوبيين حتى كادت أن تصبح ملكاً لواحد منهم (سانتنيو دنق) ولسنا بحاجة إلى القول بأن موقع الجنوبيين فى هرم السلطة آنذاك كان هو أسفل سافلين.

إن الاقتراب الصحيح من مثل هذه القضايا، خاصة من جانب المثقفين يفترض توخى الموضوعية أن كان مبتغانا جميعاً هو المصلحة العامة لا المصلحة القطاعية. لهذا فإن التزيد والمغالاة والإرهاب الفكرى فى مثل هذه القضايا أمر ضار ومشبوه فى ذات الوقت، ضار لأنه يغيى الرؤية على صانع القرار، ومشبوه لأن الذى ينتهج مثل هذا الأسلوب كأنما يوحي للناس بأن ليس لديه من الأسباب الموضوعية ما يعينه على تبيان عدالة قضيته.



ملوك البوريون والجمهورية الديموقراطية مايو ١٩٨٦ - يونيو ١٩٨٩

الانتخابات والشرعية المنقوصة:

حزم أهل السياسة أمرهم وأجمعوا، أحزابًا ونقابات وعسكر، على أن التعميل بالانتخابات بأسلوبها الذي تعارفه أهل السودان في الأنظمة البرلمانية السابقة، والعودة للحكم البرلماني التعددي بوجهه القديم، هما السكة المنجية والطريق الذي سيفضي بالسودان إلى الاستقرار. بلغ بهم اليقين بسلامة هذا الرأي حدًا ظنوا معه بأن تكرار المجرب هو طوق النجاة من الفرق في خضم المشكلات التي أهلكت الأحزاب من قبل، وقد قال الأقدمون: «من جرب المجرب حاقت به الندامة». عاد أهل الأحزاب إلى الحكم كما عاد إليه ملوك البوريون بعد الثورة الفرنسية، «لم يتعلموا شيئًا ولم ينسوا شيئًا». كان إيمانهم جميعًا بميثاق أبريل جد عظيم، ولم يستذكروا أن المواثيق التي يشوبها تعميم ولا تصحبها برمجة أو تفصيل لا تثير طريقًا بل تورث الحيرة واللبس، فهي تعنى كل شيء، ولا تعنى شيئًا. وكان إيمان الحزبين الكبيرين أيضًا جد عظيم بقدرتهما وحدهما - إن ائتلفا - على تحقيق الاستقرار؛ لم يستذكروا بأن وفاق الحزبين الكبيرين عقب أكتوبر لم يق البلاد العثار في غيبة الوفاق الشامل على قضايا البلاد المحورية. وكان قد دعى لذلك الوفاق الشامل الفريق تاج الدين عبد الله عضو المجلس العسكري الإنتقالي في حديث للصحافة قال فيه إنه في ظل وجود سبع وثلاثين حزبًا وفي ظل الانقسامات ستكون الممارسة الديموقراطية داخل البرلمان نسخة مما نحس ونشاهد، ونادى بقيام حكومة قومية وميثاق يطرح للشعب ويجاز. بيد أن الأحزاب التي اعترضت منذ البداية على

استمرار الفترة الانتقالية لأكثر من عام كانت فى عجلة من أمرها على الحكم، لهذا لم تر فى تلك الدعوة إلا تعطيلًا لا مبرر له لمسيرتها إلى الحكم، كما رأى فيها النقايبون ذريعة افتعلها العسكر للتثبيت بالحكم. هذه المخاوف غير المؤسسة عند النقايبين، وتلك الأمنى الواهمة عند السياسيين، هى التى خلبست القلوب وأعمت النواظر عن إدراك الواقع الراهن، ناهيك عن تبين المخاطر المرتقبة.

إن إجراء الانتخابات فى الشمال دون الجنوب كان ينبغى أن يذكر الناس بانتخابات ١٩٦٥ وما قادت إليه من مأس، إلا أن اللفة على الحكم كانت أقوى من كل اعتبار. لم يمن شيئًا للقوى السياسية أن عدد الذين سجلوا للانتخابات فى الجنوب كانوا ٦٩٨، ٥٦٠ ناخبًا من مجموع الناخبين فى ذلك الإقليم (٢,٧٨٠,٠٠٠) حسب أرقام لجنة الانتخابات، أى أدنى من خمس الناخبين. وكان الحزب الشيوعى أكثر تبصرًا ومسئولية عندما نادى بإلغاء الانتخابات فى أية دائرة لا يتوفر فيها الأمان ولا يقل عدد المسجلين فيها من الناخبين عن النصف، ذلك رأى لم يرق للحاكمين إذ قرر المجلس المشترك إجراء الانتخابات فى أية دائرة سجل فيها ٦ ألف ناخب. هكذا تمت الانتخابات فى ٢١ دائرة جغرافية بالجنوب (٩ بالاستوائية، ٥ بأعلى النيل، ٧ ببحر الغزال).

كما أن العودة لدوائر الخريجين باعتبارها الصيغة المناسبة لتمثيل القوى الحديثة كانت أصدق تعبير على ما أسمىه ردود الفعل غير المعافاة نحو النماذج المايوية، الدوائر الشمولية وتمثيل الفئات، ونعترف لحزب الأمة بأنه كان أكثر إدراكًا لهذا الواقع عندما اقترح إنشاء ٦٩ دائرة للقوى الحديثة على نمط شبيه بما جاء به دستور ١٩٧٣. جاء ذلك رأى فى حديث لعمر نور الدايم دعا فيه لتمثيل نسبي يسمح بتمثيل القوى الحديثة بدوائر الأحزاب فى حالة عدم قبول المعادلة التى اقترحها الحزب (٢٠٪ للقوى الحديثة (العمال والزراعى والمهنيين والمغتربين) و٨٠٪ للدوائر الجغرافية). هذا رأى لم يرق للمجلس العسكرى ولهذا تقدم بمقترحه حول دوائر الخريجين، أشرف على إعداد ذلك المقترح سكرتير اللجنة السياسية، الضابط محمد السنوسى والذى أصبح ذا شأن فى

عهد الجبهة العسكرية؛ ولعل تلك كانت «مصادقة». وقد فطن السيد الصادق المهدي لما ستقود له انتخابات دوائر الخريجين فدعا لتجميدها، حتى بعد إقرارها، لأنه لمس تأمرًا من «الجبهة» من بعد أن وجهت أنصارها إلى التسجيل في المناطق ذات العددية القليلة، وأعطت لجنة الانتخابات الخيار للمفتربين للترشيح في أي أقليم شاءوا باعتبار أن تلك الدوائر دوائر قومية.

لم يكن الاعتراض على صيغة دستور ١٩٧٣ فقط لمنشئها «المايوى» وإنما بسبب نزاع آخر بين العمال والمهنيين. طالب العمال بخمسين بالمائة من دوائر القوى الحديثة باعتبارهم أكثر النقابات عديداً، وتلك كانت قسمة ضيزى، لم يرتضها المهنيون بل استنكروا جرأة قيادات العمال على هذا المطلب لأنها لم تشارك في إسقاط النظام. وتماماً كما خلط المهنيون الأوراق عندما ظنوا بأن دورهم الفاعل في إسقاط النظام في مايو (وهو دور محدود في أفقه الزماني) يسقط حق الأحزاب في الحكم، اخطأوا الحساب أيضاً عندما أنكروا دعاوى العمال التي يبررها الواقع الاجتماعي، وتستمد مشروعيتها من نفس المبررات التي جعلت النقابات المهنية تتشد مكانها تحت الشمس؛ دورهم كقوة أساسية في تسيير القطاع الحديث. ومن الغريب حقاً أن يصدر المهنيون حكماً بالإعدام السياسى على القيادات العمالية لولائها للنظام «المايوى» من بعد أن ارتضوا قيادة مايو «العسكرية» قيادة سياسية لنظام أبريل، بل من بعد أن اعترفوا بحق قيادات «الإخوان المسلمين» في الممارسة السياسية من اليوم الأول للمهد الجديد. ذلك التناقض هو نتاج لسكرة الظفر الآنى، ولعله كانت في نتائج انتخابات الخريجين مصاحاة من تلك السكرة.

شهدنا نفس الضيق بالديموقراطية الليبرالية أيضاً في موقف الحزب الشيوعى من نتائج انتخابات اتحاد نقابات العمال في أكتوبر ١٩٨٨ عندما خرجت جريدة الميدان الناطقة باسم الحزب الشيوعى تعلن بخطوط عريضة في صفحتها الأولى: «مؤتمر النقابات يعيد انتخاب القيادة الإنتهازية السابقة» ولا شك في أن الحزب الشيوعى كان

ينطلق فى حكمه هذا من المفهوم اللينينى الذى سيطر على فكره زماناً طويلاً، دور الحزب كوسيط طبقى عن الطبقة العاملة.

كان واضحاً أن الحكم المدنى التعددى الجديد سيجابه بخيارات صعبة، ومواقف أكثر صعوبة خاصة بعد أن عجز النظام الانتقالى عن حسم قضيتى السلام وقوانين سبتمبر، وهما وجهان لعملة واحدة. وجاءت، من بعد، نتائج الانتخابات لتزيد الوضع ضغطاً على البالاه بعد بروز «الإخوان المسلمين» كالقوة الثالثة فى البرلمان. تلك كانت هى أكبر الصفعات للأحزاب التقليدية وقوى اليسار على السواء، إنحسر تأييد القوى التقليدية (بالتقاياس إلى ما كان عليه الحال فى انتخابات عام ١٩٦٨، آخر انتخابات برلمانية تحت ظل نظام ديموقراطى تعددى قبل انقلاب مايو. فى الوقت الذى نال فيه الحزبان الكبيران ١٤٦ دائرة من مجموع ١٥٨ فى الشمال فى عام ١٩٦٨، كان عدد الدوائر التى أحرزها نجاحاً فيها فى عام ١٩٨٦ هى ١٦١ دائرة من مجموع ٢٠٥ مما يعنى انخفاض نسبة نجاحها من ٩٠٪ إلى أقل من ٨٠٪. وكان أكبر الأحزاب استفادة من هذا الانحسار هم «الإخوان المسلمون» إذا ارتفعت عدد الدوائر التى نجحوا فيها من مقعدين فى عام ١٩٦٨ إلى ٢٨ مقعداً فى عام ١٩٨٦، يليهم فى نسبة النجاح الحزب القومى (حزب أهالى جبال النوبة) والذى ارتفع عدد نوابه من مقعدين فى عام ١٩٦٨ إلى ٨ مقاعد فى عام ١٩٨٦. ولا شك فى أن القراءة الفاحصة لنتائج الانتخابات تبين عن بوادر تحولات هامة، ونقول بوادر لأنه بالرغم من انحسار التأييد للحزبين الكبيرين إلا أنهما ما زالا يمثلان القوة العددية الغالبة فى الشمال. فمع ما أحرزه «الإخوان» من نجاح ملحوظ بالمقارنة إلى نتائج انتخابات عام ١٩٦٨ إلا أن مجموع ناخبهم لم يتجاوز السبعمائة ألف بكثير فى الدوائر الجغرافية، فى الوقت الذى بلغ فيه مجموع ناخبي الأمة والحزب الاتحادى الديموقراطى المليونين ونصف المليون. ومن الجانب الآخر فإن عدد الذين شاركوا فى الانتخابات فى الشمال من مجموع الناخبين يقل عن الخمسين بالمائة وهى نسبة ضعيفة أن قورنت بما كان عليه الحال فى الماضى مما يعنى أن أكثر من نصف الذين يحق لهم التصويت لم يكن راضياً عن الذى يراه فى الساحة بكل من عجت بها من قوى تقليدية وإسلاموية ومحدثة، لهذا آثروا الامتناع عن ممارسة حقهم الانتخابى.

ومن البوادر أيضاً إنحسار تأييد الحزبين الكبيرين فى الخرطوم عما كان عليه الحال فى عام ١٩٦٨ إذ حصل «الإخوان المسلمون» على ١٣ مقعداً فيها فى حين حصل الشيوعيون على مقعدين وهذا يمثل نصف مقاعد العاصمة (٣١ مقعداً). ومنها نجاح أحد الأحزاب الإقليمية (الحزب القومى السودانى) فى الحصول على مقعد فى قلب الخرطوم مما ينبئ عن الآثار السياسية التى ترتبت وستترتب على الهجرة المتزايدة من الريف إلى المدينة. ومنها أيضاً تعدد مرشحي الأحزاب فى بعض الدوائر مما كان له أثر كبير فى فشلها فى تلك الدوائر؛ وظاهرة تعدد المرشحين لا تكشف عن انصراف العقد فى هذه الأحزاب فحسب، وإنما أيضاً عن الصراعات الممزقة فى داخلها وهى صراعات يعود بعضها إلى الطموح الشخصى، ويعزى أكثرها إلى غياب الرؤية المشتركة والديموقراطية الداخلية.

على أن أخطر البوادر هى قدرة «الإخوان المسلمين» على اختراق الدوائر الجغرافية ودوائر الخريجين بالرغم من حجمهم المجهز بالنسبة لحجم مؤيدى الأحزاب التقليدية، ووزنهم العددي الضئيل بالقياس إلى مجموع الخريجين. ومن العبث أن يُعزى الناس أنفسهم بأن نجاح «الإخوان» يرجع إلى ما وفره لهم نظام مايو الذى شاركوا فيه من هامش حرية العمل والتحرك، هذه حقيقة غلا أنها ليست هى كل الحقيقة. فمن بين الحقائق أيضاً أن جماعة «الإخوان المسلمين» تعاني مثل غيرها من الأحزاب من أزمة أجيال، وبسبب من هذا التقارب الجيلى استطاعات توحيد آروها. لم يجاف الدكتور الترابى الحقيقة عندما قال فى معرض رده على سؤال من إحدى الصحف عن صراع «الجماعة» مع محاربيها القدامى «أن ليس فى تنظيم الإخوان» إلا محارب قديم واحد. والخلاف بين فرد وحركة بأكملها لا يؤذى الحركة. أزمة الأجيال هذه تعاني منها كل الأحزاب، ولم ينج منها حتى حزب عقائدى كالحزب الشيوعى الذى يعرف فى صفوفه «الأتراك الصغار» كما يعرف «الحرس القديم». ومن الأسباب أيضاً قدرة ذلك التنظيم «النخبوى» على توسيع قاعدته باستيعاب كل من ينتمى إليه بالوجدان إن لم يكن بالفكر؛ وفى هذا الإطار نفهم بروز ما يسمى بالجبهة الإسلامية بالرغم من أن الإسلام لا يعترف بالقوميات وإنما يعرف أمة واحدة، هى أمة المسلمين، «خير أمة أخرجت للناس».

كما نفهم برنامج «الجبهة» الانتخابى الذى صدر فى مارس ١٩٨٦، والذى سعت له الجبهة لإرضاء كل الناس. ومنها نجاح التنظيم فى تحديث وسائل ووسائل الأداء الحزبى فى العمل التعبوى، والإعلام والإعلام المضاد، وقياس الرأى العام، والمناشط اللوجستكية؛ فى ذات الوقت الذى استطاعوا الإفادة، أكثر من غيرهم، من أداة هامة على المساجد؛ وليسوا فى حاجة إلى دعوة للاجتماع، فداعيتهم هو الأذان؛ وليسوا فى حاجة إلى غطاء، فغطاؤهم هو الصلاة التى «نودى لها».

تكشف الظاهرتان عن مفارقات غريبة؛ أكثر الأحزاب استمساكا بمبادئه ودعاواه لأنها - بزعمه - هى شرع الله الذى لا يتبدل، يصبح أكثر قدرة على التكيف مع الظروف المحيطة به حتى يوسع من قاعدة تأييده الشعبى، فى الوقت الذى تعجز فيه عن توحيد قواها المنظمات الديمقراطية رغم تقارب أهلها واطروحاتها الدهرية. كما أن أكثر الأحزاب السياسية ضجيجاً حول «وثنية» الحضارة الحديثة، وأشدّها جلبة فى المنادة بإشادة حضارة غسلامية بديلة لحضارة العصر التاريخية يصير هو أقدر الأحزاب على الاستفادة من مناهج الأداء «الوثنى» هذه، وحتى لا تختلط الأمور على الناس نقول إن الذى نتحدث عنه هنا ليس هو أفكار «الجبهة» واطروحاتها وإنما هو منهجها فى الأداء وهو منهج أخرى بأن يسير وفقه من هم اقرب إليه بفكرهم ووجدانهم.

الصادق المهدى.. ويانوس الإغريقى،

إن كانت الكلمات تعنى شيئاً فإننا نقول إن السيد الصادق المهدى، قبل توليه الحكم، كان من أصدق أهل السياسية تعبيراً عن هذه المشكلات. تحدث السيد الصادق فى يوم ذكرى أكتوبر عن الفترة التى سبقت مايو فقال: «إن اضطراب الحياة السياسية والاختلافات داخل الأحزاب وبينها أدى إلى تفاهم بين بعض القيادات والجيش». ونرى فى هذا القول - مع كل ما فيه من موارد - محاولة لنقد التجربة الماضية، نقول «موارية» لأنه أن جاز للمرء أن يطلق على الصراع الذى كان يدور داخل الأحزاب يومذاك اسم «الخلاف»، إلا أن «الصراع بين الأحزاب» قد أخذ صورة أكبر من الخلاف؛ فإلغاء

مجموعة من الأحزاب لحزب آخر أو جماعات سياسية أخرى لا يمكن أن يكون خلافاً وإنما هو إجهاز على الديمقراطية كلها. ومضى السيد الصادق للقول بأن الدرس المستفاد من أبريل ١٩٨٥ - كما كان هو الحال في أكتوبر ١٩٦٤ - هو إدراكنا لحرص الشعب على الديمقراطية. لهذا فإن القوى السياسية «مطالبة بأن تتطور تطوراً واضحاً يمكنها بالفعل من مواكبة المتغيرات السياسية ومن تحقيق أهداف البلاد العليا... وإذا لم تتطور الأحزاب فإن ذلك يخلق فراغاً يؤدي إلى تنظيمات قلقة». هذا تحليل جيد بالرغم من أن قائله لم يرض به إلى نهاياته المنطقية، ولعله ترك ذلك لذكاء السامع. فالفراغ لا يقود فقط إلى خلق تنظيمات قلقة بل أيضاً إلى دفع القوة الوحيدة المنظمة في المجتمع لأن تملأ ذلك الفراغ... والقوة المنظمة هي الجيش.

فما الذي حدث عند قيام النظام الجديد الذي تولى السيد الصادق رئاسته؟ ما هي الدروس التي استوعبتها الأحزاب، وتلك التي استوعبتها النقابات؟ وكيف انعكس ذلك الاستيعاب في تعامل الأحزاب مع النقابات، وتعامل الأحزاب مع بعضها البعض خاصة الحزبين اللذين افترضنا أن تحالفهما هو صمام أمان للسودان؟ من جانب النقابات لم يستمر تضارب الرؤى بينها وبين الأحزاب على ما كان على في الماضي القريب، بل أفقم ذلك التضارب والصراع سريان روح جديد بين النقابيين حول دورهم المباشر في السياسة العملية؛ خاصة بعد بروز التجمع النقابي في أبريل ١٩٨٥ كم قوة سياسية فعالة. في ذات الوقت أخذت النقابات تدعو بوحدة وإصرار لحيدة الخدمة العامة وتحسينها من تدخلات السياسة الحزبية، بالرغم من أن التدخل السياسي في الخدمة العامة في أكتوبر ١٩٦٤ ومايو ١٩٦٩ كان، في جانب كبير منه، بتأثير من النقابيين. وإن كانت أكتوبر ١٩٦٤ بعيدة عن الأذهان فإن فبراير ١٩٨٦ ليس بذلك البعد، ففي الحادي عشر من فبراير ١٩٨٦ كان واحداً من الموضوعات التي طرحت للنقاش في مجلس الوزراء مذكرة تقدم بها النائب العام، عمر عبد العاطي بإيعاز من التجمع النقابي حول نشاط بعض الموظفين في الإعداد للحملة الانتخابية أثناء ساعات عملهم لمصلحة الأحزاب. وفي هذا نلمح تناقضاً مزدوجاً لا يعين على استكشاف السكة الناجية، فالنقابيون يدعون إلى حيادية الخدمة العامة بعد

أن هداهم الله وهدانا إلى مآثر الليبرالية التعددية، ولهذا تقلقهم حتى ممارسة الموظف الحزبي لنشاطه السياسى لمصلحة حزبه أثناء ساعات العمل، إلا أن النقابات أيضاً تريد أن تستبيح لنفسها ممارسة العمل السياسى كنقابات مهنية، لا كأفراد أو تجمعات ينتظمها حزب سياسى، وهذا لا يتفق مع المنطق ولا يتوافق مع ما تقول به التجارب الليبرالية. وواقع الأمر أن النقابات تريد، كما يقول الفرنجة، أن تأكل الكعكة وتبقى عليها فى ذات الوقت.

أما صراع الأحزاب فكان شأنه شأنًا آخر؛ فى وجه منه، كان الصراع امتدادًا لصراع الستينيات الذى جاء بانقلاب مايو مع فارق هام؛ الفارق هو أن الظرف الذى نشب فيه الخلاف هذه المرة ظرف مختلف؛ فى ذلك الظرف زادت حدة المشكلات التى يجابهها السودان، حروبًا كانت أم أزمات اقتصادية؛ وتبدلت الموازين الدولية؛ وتفاقمت الأزمات الاقتصادية بسبب أخطاء البشر وجور الطبيعة؛ وبرزت إلى الوجود مشكلات جديدة تهدد الكون بالفناء مما قاد إلى انصراف العالم عليها بصورة أدت إلى تهميش القارة الأفريقية كلها، ناهيك عن السودان. كل هذه المتغيرات قادت على تقليص هامش المناورة لأى نظام جيد فى السودان، ولا شك فى أن أى حاكم يففل هذه المتغيرات يدفع بنفسه وبحكمه إلى التهلكة.

وعلى المستوى المحلى فقد زاد من تآزيم الموقف غيبة الرجال الذين كان يترجى منهم أهل السودان فى الماضى الإمساك بالرسن كلما جمحت الخيول؛ إضراب هؤلاء الرجال، فى عهد الديمقراطية الثالثة، أصبحوا جزءًا لا يتجزأ من الصراع. فللمرة الأولى منذ الاستقلال يصبح الزعيم الأول للطائفة الأنصارية حاكمًا، كما يصبح واحد من أبناء السيد الميرغنى على رأس التشكيلة الحاكمة. ويقتضى بأن تعيين السيد أحمد الميرغنى لرئاسة الدولة ما كان ليكون فى حسابان قيادة الختمية لولا أن رئاسة الوزراء قد آلت لابن المهدي؛ هذا فى حد ذاته يصور عمق الشقاق الممتد فى أعصاب النظام التقليدى. لهذا لم يعد فى مقدور الذين كانوا دومًا ينشدون الإنقاذ فى اللجوء إلى الإمام الحكيم عبد

الرحمن المهدي عندما تأتفك الرياح، أن يفعلوا هذا مع قائد الأنصار الجديد لأنه صار جزءاً من الصراع. ولم يحدث هذا لأن زعيم الأنصار الجديد رجل متكاف بطبعه، بل لأنه صاحب آراء حدية في كل القضايا مما لا يمكنه من الارتفاع فوق الصراع الفكري والسياسي حتى يقضى في حكومة محايدة مما اشتجر عليه أنصاره. كما لم يعد في مقدور الذين أخذت ثورتهم الخلافات الداخلية، في الجانب الآخر، أن يشحذ الواحد منهم قلمه داعياً زعيم الختمية لإنقاذ الموقف كما فعل أستاذنا الراحل العظيم الدكتور مكي شبكة في الخمسينيات عندما احتدم الخلاف بين أنصار الميرغني فكتب إلى جريدة الرأي العام يقول: «قد السفينة يا مولاي؟» فالسيد الميرغني، باختياره، قد أثر أن يلعب دوراً فاعلاً مباشراً في السياسة العامة، كما فعل شقيقه الأصغر في الإدارة الحكومية. وقد يقول قائل بأن موقفى الرجلين موقفان املت هما ضرورات التطور الاجتماعى الطبعى؛ هذا قول حق، إلا أن النتائج المنطقية التى تترتب على ذينك الموقفين، فى ظل وضع ديموقراطى ينبى كله على المحاسبة العلنية للقيادة من جانب قواعدها، نتائج لا تتوافق مع مفهوم التوقير التقليدى الذى تتوقعه تلك القيادات من قواعدها، أو الحيدة التى ترسمها القاعدة فى مواقف القيادة.

مهما يكن من شىء فقد أعلن السيد الصادق المهدي على الناس، فى ذلك الجو المتغير، برنامج حكومته وأسس اختيارها. كان ذلك البرنامج، حسب قوله، برنامج إصلاحى يهدف إلى «اجتثاث الخراب المايوى»، واستتفار الجهد القومى لإعادة بناء السودان. وتفصيلاً لتلك العموميات ذكر رئيس الوزراء بأن الحكم الجديد عازم على الالتزام بميثاق الانتفاضة، وقرارات المؤتمر الاقتصادى الأول، وتطهير الحكم الإقليمى من حكم الفرد؛ أما قوانين سبتمبر فهى «فى طريقها لمزلة التاريخ». كما أعلن السيد الصادق بأن اختيار وزرائه قد تم على أساس الكفاءة والوزن البرلمانى، والتمتع بسند شعبى، والتزاج بين الكفاءة والسند الشعبى، وتوفر مستوى معين من الانضباط، وهم جميعاً «أمام تحد لنقل السودان من الشلل الداخلى والتبعية المذلة إلى تفجير القدرات الذاتية فى مجتمع الكرامة والعدل».

فى هذا القول يلمس المرء رغبة فى نقلة نوعية فى العمل السياسى، كما يلمس ضرورياً من الأغاليط. الأغاليط تكمن فى التناقض المعنوى، إذ أن لكل واحدة من المؤهلات التى حددها رئيس الوزراء معيارها الخاص الذى به تقاس، ولكل حكم من الأحكام التى أصدرها نهاياته المنطقية. وعندما تناقض هذه المؤهلات بعضها بعضاً، أو تتعارض المقدمات مع النتائج المنطقية التى يفترض أن تؤدى إليها تلك المقدمات يصبح خطاب الصادق التجديدى كله مصدر شبهة. فرئيس الوزراء يتحدث مثلاً عن اختيار وزرائه على أساس الكفاءة، وهذا تعبير لا يعنى شيئاً غير قدرة المسئول على تصريف الأمور من حيث تأهيله العلمى، وخبرته العملية، وإنجازه الملموس فى كليهما، أن حسبناه بمعايير الإدارة العصرية. فهل كان هذا حقاً هو المعيار الذى طبقه رئيس الوزراء فى كل الحالات لانتقاء الوزراء ووزراء الدولة من داخل حزبه ناهيك عن الحزب الحليف الذى رفض أن ييمنح رئيس الوزراء حتى حق انتقاء مساعديه من قوائم تضم ثلاثة أسماء لكل وظيفة؟ وعندما يقول رئيس الوزراء بأن هناك ضرورة للمزج بين الكفاءة والشعبية فما الذى يعنيه هذا القول فى إطار نظام برلمانى حزبى، هل الشعبية هى شعبية الفرد المنتقى أم الحزب؟ فإن كانت الأخيرة فتلك يحددها، فى إطار النظام القائم، نجاح ذلك الحزب فى الانتخابات وما حصل عليه من دوائر؛ وإن كانت الأولى فإن الأفراد يستمدون شعبيتهم من نجاح حزبهم، إلا إذا افترضنا أن حجم شعبية كل واحد منهم تقاس بعدد الأصوات التى أحرزها بالمقارنة مع الآخر.

مشكلة رئيس الوزراء الحقيقية لم تكن هى تقويم الوزراء على أساس الكفاءة أو الشعبية بقدر ما كانت هى الاستجابة لاعتبارات ضاغطة، فى حزبه وفى الحزب الحليف؛ بعض هذه الاعتبارات جهوية، وبعضها حزبية، وبعضها الآخر أسرية. أدت جميع هذه الضغوط إلى اختلاط الأولويات فى ذهن رئيس الوزراء، لهذا فإن الذى كنا نرى أمامنا «صادقين» «لا صادقاً» واحداً؛ حال رئيس الوزراء كان كحال «يانوس» فى الميثولوجيا الإغريقية، رأس واحد له عينان، كل واحدة منهما تنظر إلى اتجاه مختلف. العين الأولى هى عين الصادق المفكر صاحب الرؤى المستتيرة بحكم تعليمه العصرى، وذكائه الفطرى،

واجتهاده الذى لا ينكر، وجده فى تطوير معارفه وصقل مواهبه. والعين الثانية هى عين الصادق السياسى الطامح فى الحكم من مركز انطلاقه التقليدى مما يحتم عليه قدرًا كبيرًا من التنازلات والمساومات ليس فقط حول القضايا المؤسسية، وإنما أيضًا حول الرؤى والأفكار. ولا تثريب على السيد الصادق إن ساوم على؛ وتنازل عن، ما ليس هو مبدئى لأن السياسة هى فن الممكن؛ فإن كل طريق الائتلاف بين الحزبين هو الذى سيفضى بالسودان إلى الاستقرار والانتقال من «الشلل الداخلى والتبعية المذلة إلى تفجير القدرات الذاتية»، فإن التنازل فيما لا يمس المبادئ أمر لا غضاضة فيه.

لم تكن تلك وحدها هى «محنة يانوس» فقد كان الرجل أيضًا ضحية لأفكاره المستحدثة، أو قل التجديدية، التى أراد غرسها فى ارضيته الطبيعية، الأنصارية. فالصادق داعية بعث إسلامى جديد يريد له أن يكون امتدادًا للمهدية الأولى ذات الأفق الإسلامى الذى يتجاوز السودان، لا المهدية الثانية التى وقف بها أمامها عبد الرحمن عند حدود السودان، يعمل من أجل استقلاله، ويدعو لوحدة، ويقلم بالحلم أظافر التشيع والتحزب؛ «لا شيع ولا ظوائف ولا أحزاب»، ذلك كان هو شعاره. وقد حمل الصادق موقفه ذلك على سياسات بعينها هى إما المهادنة مع «الإخوان المسلمين» وتلمس الأسباب للتعاون معهم، أو العنافة ضدهم مع التبارى فى مزايداتهم المدمرة بإسم الإسلام. لم يكن هذا هو شأن المهدية الثانية التى اقتضت من قائدها الذى كان يسعى لاجتماع أهل السودان كلهم على شىء واحد الإحجام عن التزيد أو الاستطالة خاصة فى الدين وأمور العقيدة، وهى أمور تفرق ولا تجمع خاصة عندما تصحبها غلواء. ويذكر البعض كيف انتصب الإمام عبد الرحمن شامخًا فى واحدة من حلقاته مع أنصاره لينتهز أنصاريًا هزته واحدة من قصائد ودأب شريعة التى تهز الصخر، فوقف يقول: «يا سيدى أنزع القفطان والبس والبس لباس الإمام المهدي على الله». قال الإمام للأنصارى الحميس: «اجلس، أنا إمام هذا العصر، ولو بعث الإمام المهدي حيا اليوم لجلس فى مكانك يستمع إلى وإلى ما أوجه به وأنا ارتدى لباسى هذا». لم يفعل الإمام عبد الرحمن ذلك تنكرًا لمواريث، وإنما ليقول للأقربين والأبعدين بأن لكل عصر أساليبه، حتى فى الرسوم والمظاهر؛ وإلى هذا ذهب الإمام المهدي عندما قال: «لكل زمان رجال».

ومع هذا فقد يظلم المؤرخ السياسى السيد الصادق ظلمًا بينًا إن استهان بالضغوط الأسرية التى كان يتعرض لها، ومن الضغوط التى جوبه بها موضوع الاقتصاص لمقتل الإمام الهادى. إلا أن المؤرخ أيضًا لابد له من أن يشير إلى النتائج التى تترتب على الاستجابة لتلك الضغوط عند من هم ليسوا بأنصار، وعلى رأسها التناقض فى المواقف تناقضًا يقود، بالضرورة، إلى أزمة مصداقية. فمن الناحية الشرعية كان من المفترض أن يكون أمر الاقتصاص لمقتل الإمام الهدى أمرًا مغلقًا بحكم الشرع منذ أن عاد السيد الصادق المهدي إلى السودان غيب المصالحة ليعلم العفو، وعفو أولياء الدم يسقط القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة، ١٧٨). وأحرى بالناس باتباع شرع الله من يدعون لتحكيم شرع الله، ولا يرضون عن ذلك بديلاً. ونذكر بأن السيد الصادق لم يجد فى كل ديوان العرب ما يستشهد به عند عودته مصالحاً غير شعر البحتري، رخييم الحواشى:

إذا احتريت يوماً فسالت دماؤها تذكرت القربى ففاضت دموعها

ليته استنجد يومذاك بتأبط شرًّا فلكان قد كفاء مؤنة الحرج.

أن بالشعب الذى دون سلع لقتيلاً دمه لا يطل
خلف الصبب على وولى اذا بالعبء له مستقل
ووراء الثار منى ابن عم مصيب عقده لا تحل

بيد أن الأمر ليس هو بأمر شرعى نبحث عن الكتب الفقهية لنجادل فيه بأحكام، بل هو أمر ضغوط أسرية ذات ظلال سياسية؛ فهناك من أبناء الإمام الهادى من ظل يزايد على الصادق بين الأنصار متهمًا آياه بالتقصير فى الاقتصاص لعمه. وعلمنا نغلب الطابع الأسرى أو الطائفى على السياسى لأن السيد الصادق كان قد أعلن على الملأ أن خصومه فى الأسرة هؤلاء لا يزنون شيئاً بمعيار السياسة.

من الجانب الآخر فإن جميع هذه الاعتبارات ذات الطابع الأسرى أو الشخصى أو الطائفى، وإن كانت شيئاً بالنسبة للأهل والأصدقاء والإتباع، إلا أنها لا تعنى شيئاً

لغيرهم؛ هؤلاء الآخرون يحكمون على السياسات دوماً بالنتائج، ويقارنون بين الأقوال والأفعال. فالصادق المهدي ليس هو رئيس الأنصار وحدهم، وإنما هو رئيس كل السودانيين والأمين على رعايتهم أجمعين. فعلى سبيل المثال كثيرون كانوا يتوقعون منه، وهو من أكثر الناس حديثاً عن محو آثار مايو، أن يبدأ فى البحث والتتقيب أيضاً عن ظروف مقتل محمود محمد طه بعد أن قرر إعادة فتح ملفات مايو؛ ومحمود هو الرجل الوحيد الذى اغتالته مايو دون أن يخوض ضدها حرباً أو يتهم بتدبير انقلاب عليها. كانت تلك القضية مطروحة على الساحة منذ أن بعث رفاق محمود بمذكرة للمجلس العسكرى الانتقالي ومجلس الوزراء فى الذكرى الأولى لاغتيال الأستاذ يقولون فيها: «إننا نرى أن المجلس العسكرى ومجلس الوزراء مسئولان مسئولية تاريخية أمام الله وأمام الشعب وأمام العالم أجمع عن تقصيرهم بعدم إلغاء قوانين سبتمبر ومسئولان عن التجاهل الواضح والتفاضى المؤسف عن جريمة العصر ومؤامرة القرن العشرين التى اقترفها النميرى وبطانته المهووسة وسادتهما من الإخوان المسلمين». طالبت تلك المذكرة بما يلى:

- إدانة ونقض المحاكمة الجائرة.
- مساءلة ومحاسبة كل من تورط فى حبك المؤامرة.
- إلغاء قوانين سبتمبر.
- تهيئة المناخ لحل مشكلة الجنوب حلاً سلمياً وهى المشكلة التى يستحيل حلها مع وجود هذه القوانين.
- وعلى أفهم أكثر من غيرى لماذا عجز المجلس العسكرى عن إجراء تلك المساءلة، فبعض الضعاليين فى الجرم كانوا أعضاء فيه، وليس هذا هو شأن الصادق، ومع هذا أثر أن يترك أمر الاقتصاص للأستاذ الشهيد لابنته وأبنائه ونخبة كريمة من رجال القانون: عابدين إسماعيل، محمود حاج الشيخ، عبد الله الحسن، جريس أسعد، طه إبراهيم، وبيتر نيوت.

وقبل أن نجيب على ما صنعتته الحكومة الجديدة بقضايا السودان المحورية الثلاث: الوحدة الوطنية، والديموقراطية، والمآزق الاقتصادية نتناول أسلوب تكوين الحكومة، وأدائها الداخلي ثم نسيجها وتغامها لنرى ما الذى صنعه رئيس الوزراء حتى لا ينتهى الأمر بنظامه إلى ما أسماه الرجل نفسه بالتكوينات السياسية القلقة. فى ذلك نرى الإيجابى والسلبى؛ فمن الإيجابى سعى الصادق لمراعاة العدالة الإقليمية فى اختياره للمسؤولين من بعد أن ظل اختيار الوزراء فى الفترات الحزبية السابقة مقصوراً على أهل الشمال النيلي، أو بالحرى أهل الخرطوم والشمال والإقليم الأوسط بالرغم من أن الدعم الأساسى للحزبين الكبيرين كان وما زال يجيئ من الغرب والشرق. ونعيد إلى الذاكرة شكاة التجمعات الإقليمية من هذا التهميش فى عهد الديموقراطية الثانية بل وقبلها عند بروز مؤتمر البجة فى عام ١٩٥٨. مثل هذه المعادلات تلجأ إليها حتى دولة مثل أمريكا يعود دستورها إلى ما ينيف على المائتى عام، فالرئيس الأمريكى يحرص دوماً على أن تضم حكومته وزيراً من السود، ووزيراً من اليهود، ووزيراً من ذوى الأصل الأسبانى منذ (حكومة ريقان) بجانب تمثيل الأقاليم الجغرافية المختلفة؛ الشرق والغرب والجنوب والغرب الوسيط. ومن المؤس أن الذى فعله الصادق قد عجزت عنه حكومة الانتفاضة التى كانت أكثر تأهيلاً له بحكم قاعدتها القومية التى تتجاوز التشقق القبلى والائفى والإقليمى. وأذكر تعليقاً للدكتور جون قرنق على من أفشى إليه، فى غضون اجتماعات كوكا دام، بأن أكثر من نصف وزراء الانتفاضة جاءوا «مصادفة» من الإقليم الأوسط. قال إن تلك لم تكن مصادفة، بل حتى لم تكن انتقاء وإنما هى نتائج طبيعى لشبكة العلاقات القديمة بين أبناء الشمال (old boy's network) بهذا أراد قرنق أن يقول إن العلاقات المتشابكة بين أبناء الشمال النيلي قد عمقت من هيمنتهم على الحكم بصورة لم يعودوا يظنون معها بأن لهم فى الحكم شريك، وإلا فما هو الذى أعمى بصيرة أهل النقابات عن البحث عن ظهرائهم عن المحامى واستاذ الجامعة والطبيب والمهندس من بين أبناء دارفور، أو أبناء كردفان عرباً ونوبة، أو أبناء البجة.

إلا أن الحزبين الحاكمين لم يمضيا بموقفهما السليم فى الاعتراف بالواقع الإقليمى إلى نهاياته المنطقية خاصة بالنسبة للإقاليم التيحملها التهميش إلى حمل السلاح، ونشير بوجه خاص للجنوب. فقد كان فى مقدور النظام الجديد أن يحرز كسباً سياسياً كبيراً لو أوكل قيادة أية واحدة من المؤسسات الدستورية للجنوبى حتى إن كان الهدف من ذلك هو تحسين صورته أمام الجنوبيين فى عملية من عمليات «العلاقات العامة». نقول هذا بالرغم من إدراكنا بأن مثل ذلك التعيين - إن تم - ما كان ليكون أكثر من عملية «علاقات عامة» لأن أى واحد من أهل الجنوب الذين عج بهم البرلمان، أو تعاوروا الوزارة من خارجه فى عهد الديموقراطية الثالثة، لا يملك أن يدعى، بحق، تمثيل الجنوب بدليل حجم الأصوات التى نالوها. بيد أن النظام لا يستطيع أن يتحجج بمثل هذه الحجة لأنه أوهم نفسه، وسمى لإيهام الآخرين، بأن أولئك النواب يمثلون الجنوب حتى وإن لم يزد عدد ناخبى الواحد منهم على الستين شخصاً؛ لهذا فحديثنا عن النظام، إنما هو بمنطق دعاواه. وحتى بين «جنوبييه» هؤلاء فإن الأسلوب الذى استتجهه النظام لاختيار الرجل الوحيد الذى اختار منهم لعضوية مجلس رأس الدولة (الدكتور باسفيكو لا ليت لادو) كان أسلوباً يكشف عن قدر كبير من الاستهانة بالرجال، والاستهتار بالمؤسسات. أبلغ باسفيكو بالرغبة فى اختياره للمنصب (عضوية مجلس رأس الدولة) شريطة أن يوع على خطاب الاستقال يودعه لدى رئيس الوزراء ليستخدمه فى اللحظة المناسبة حسبما يقرر رئيس الوزراء. قبل هذا «التشريف» الرجل الذى هانت عليه نفسه؛ وتماماً كما استهل السودان استقلاله بخدعة الشماليين للجنوبيين حول «الفدریشن» استهلت الديموقراطية الثالثة عهدها بمثل هذا الاستهتار فى تشكيل أعلى جهاز دستورى.

لم يحدث شئ من هذا بل اقتسم الحزبان فيما بينهما رئاسة المؤسسات الثلاث: مؤسسة الرئاسة، والمؤسسة التشريعية، والمؤسسة التنفيذية، أما المؤسسة الرابعة (القضاء) فقد آلت هى الأخرى إلى شمالى، وكيف لا تتول وقد عجز الحاكمون عن أن يجدوا جنوبياً واحداً ينتدبونه حتى لعضوية المحكمة العليا. وكأن كل هذا لا يكفى، استتشف الحاكمون أيضاً على هؤلاء «المنبوزين» احتلال الموقع الثانى فى قيادة واحدة من

المؤسسات الدستورية هي الهيئة التشريعية عندما طالب به الاب فيليب غبوش (جبال النوبة) ولهذا استحدثوا منصبين لنائب رئيس البرلمان، أحدهما شمالي حتى لا يتفرد بالمنصب واحد ممن لا يحسبون من «أولاد البلد». مرة أخرى نقول بأن التمرکز في الذات هو الذى أعشى بصيرة أهل الحكم عن الافتطان إلى مثل هذه الحقائق البسيطة ناهيك عن تبصر ظلالها المتعددة.

ونحسن الظن مرة أخرى ونقول بأن وراء ذلك التهميش يقين الحزبين الحاكمين بأنهما طالما تمكنا من تحقيق قاعدة متينة للحكم تعتمد على قوتها العددية في البرلمان، ومتى ما قام حكم وطييد الأركان في الشمال، استطاعا المضى، دون تخذيل، لتحقيق الغايات الكبرى بما في ذلك الحل الجذرى لمشكل الحرب ومشكلات المهمشين؛ فهل توفر النظام «الائتلافى» لتحقيق تلك الغاية؟ واقع الأمر أنه ما إن اكتمل تشكيل المؤسسات الدستورية حتى أنشب الصراع أظافره في قلب تلك المؤسسات بصورة أعادت إلى الذاكرة خلاف المحجوب مع الأزهرى. فبالرغم مما تقول به النظم والأعراف حول مقومات الحكم البرلمانى (مقارنة بالحكم الرئاسى) أراد مجلس رأس الدولة أن يلعب دورًا فاعلاً في السياسة التنفيذية واختار لمعركته مجال العمل الخارجى، تمامًا كما فعل الأزهرى مع المحجوب. ففي حلم ليلة في منتصف صيف رأى المجلس أن يتوزع العالم الخارجى فيما بين أعضائه فمنهم من أصبح مسئولاً عن البلاد العربية، ومنهم من أصبح مسئولاً عن أوروبا الغربية، ومنهم من عهد له بأمر أفريقيا. ولربما كان البعض سيحسن الظن بموقف مجلس رأس الدولة لو قال بأنه يريد، من موقعه السامى، أن يتابع قضايا الأمة متجاوزاً الصراع والانقسام، أو لم يقف بالأمر عند السياسة (أو لعلها السياحة) الخارجية كأن يكلف كلف، مثلاً، واحداً من أعضائه بالاهتمام بقضايا التعليم، والثانى بقضايا الإنتاج، والثالث بقضايا البناء الدستورى، لم يفعل المجلس هذا بل إن المجلس، بطبيعة تكوينه، لم يكن ليقدر على مثل هذه الإطالة القومية، فكل عضو من أعضائه ظل مبقياً على الحبل السرى بينه وبين حزبه. ما كان بين القوم زایل سنغ، رئيس جمهورية الهند الذى جاءت به للمنصب انديرا غاندى من بين رجال حزبا، حزب المؤتمر؛ مع هذا

لم يجفل، يوم أن ذهبته انديرا للعبث بالقضاء، من إصدار قرار بأعفائها من منصبها. ولم يكن من بينهم كوسيقا رئيس جمهورية إيطاليا الذى جاء به الحزب الديموقراطى المسيحى للرئاسة إلا أنه يوم أن استشف غضب أهل إيطاليا من ممارسات الأحزاب، بما فيها حزبه، نقل معركته ضد الأحزاب جمعاء إلى التلفزيون، وخاطب الشعب فوق رؤوسها جميعاً صاباً جام غضبه على حزبه. تلك هى الرئاسة التى تملك أن تدعى القومية والارتفاع فوق التحزب والتشقق مما يجعل منها طوقاً للأمان يدرعه الناس كلها حاقت بهم المصائب.

وعلى أى فإن السياسة الخارجية ليست بقضية وجاهه أو هى شىء مظهرى يقف عند المشاركة فى المؤتمرات، تلك المشاركة تتبعها قرارات، وتترتب على تلك القرارات أعباء مالية، والتزامات سياسية، ومواقف اقتصادية تعكس كلها انعكاساً مباشراً على السياسات الداخلية التى يتحمل مسئوليتها المباشرة رئيس الوزراء، ورئيس الوزراء ذلك يخضع دستورياً لمحاسبة مؤسسية عبر الجهاز التشريعى، إذ إن القانون لا يعرف امتيازاً بلا مسئولية. لهذا ظلت مسئولية العمل الخارجى غير المراسمى فى كل الأنظمة البرلمانية مقصورة دوماً على الجهاز التنفيذى؛ هذا هو حال الهند، وحال ألمانيا، وحال النمسا، وحال استراليا وكلها دول يدير أجهزتها العلوية رئيس للدولة ورئيس للوزراء؛ كما هو حال الدول البرلمانية الملكية مثل بريطانيا والنرويج وأسبانيا والدنمارك والسويد. فما الذى يجعل نظام السودان البرلمانى نظاماً يختلف عن أنظمة العالم الأخرى؟ فإن كنا حقاً نريد لجمهوريتنا أن تكون «جمهورية رئاسية» فنقرر هذا أولاً قبل أن تذهب إلى تكليف رئيس الدولة بواجبات تنفيذية لا يخضع، فى ذاته لها، لمحاسبة. أما أن أردناها برلمانية فلندرك بأن لذلك النظام أحكامه وتجاريه. وقد يقول قائل بأننا نريدها جمهورية برلمانية «نابعة من تراثنا»، ولصاحب هذا رأى أيضاً نقول أحسنت، شريطة أن نؤطر هذا النظام الجديد فى دستورنا ونبين للناس، فى مذكرة تفسيرة، من أى جانب من التراث استتبطننا نظامنا الهجين هذا؛ أهو من حضارة كرمه، أم من مملكة المسبغات، أم من تجارب سنار وتقلى؟ حقيقة الأمر إننا، مع كل دعاوانا حول الديموقراطية والمؤسسية، نتعامل مع

المؤسسات الدستورية والدستور نفسه بقدر كبير من الاستهانة، علماً بأن الدساتير لا تقوى إلا باحترام نصوصها وغرساء تقاليدها؛ هذا هو ما كان يسميه العالم المصرى السياسى الدكتور محمد حسين هيكل رئيس حزب الأحرار الدستوريين بالأخلاق الدستورية، ففى الدساتير أيضاً أخلاق.

وتظلم الأحزاب ظلمًا كبيرًا إن حملناها وحدها مسئولية ذلك العبث بالتقاليد الدستورية عليت مستوى مجلس رأس الدولة؛ فالنخبة التى لا تحكم لها دور كبير فيه. فهناك من الدبلوماسيين وأشباههم من كان يستجد بالقصر طمعًا فى ترقية أو «نقلية» أو إيداء لزميل وبهذا يدفعون برأس الدولة صاحب المسئولية الرمزية فى النظام البرلمانى للإنزلاق فى أمور هى من صميم اختصاص السلطة التنفيذية. أغلب هؤلاء كانوا ينطلقون من قراءة خاطئة - وفى بعض الأحيان مخاتلة - لما يقول به الدستور حول دور رأس الدولة فى اعتماد السفراء الأجانب أو تعيين المحليين منهم. وكحال الدبلوماسيين حاول كبار ضباط الجيش أن يجعلوا من أنفسهم مؤسسة فوق المؤسسات، الرقيب عليها والحسيب هو رأس الدولة. هؤلاء أيضاً انطلقوا من فهم خاطئ لدور رئيس الدولة كقائد أعلى للقوات المسلحة؛ فإن كان هناك من مؤسسة تجمع كل الأنظمة المدنية الليبرالية على إخضاعها للسيطرة المدنية فهى الجيوش. والسيطرة المدنية على الجيوش يمارسها الشعب عبر هيئته المنتخبة (البرلمان) الذى يفوض السلطة الإدارية لجهاز تنفيذى ينتخب رئيسه ويعزله. انتهج بعض موظفى بنك السوجدان نفس المنهج أثر خلاف بين محافظ البنكوبين وزير المالية، فيما أذكر؛ فعقب ذلك الخلاف أخذ المصرفيون يتحدثون عن «استقلال البنك» بأنه يعنى أنه لا يكون البنك مسئولاً عن أدائه لواجباته إلا أمام رأس الدولة تمامًا مثل القضاء. ما عن لأصحاب هذا رأى بأن القضاء مؤسسة دستورية أفرد الدستور بابًا خاصًا لواجباتها ومسئولياتها وجعل منها فيصلا فى النزاعات بين الأجهزة؛ أما استقلال البنك فهو استقلال فنى فى إدارته لشئون المال والنقد وأحكامه الرقابة عليهما، ومثل هذا الاستقلال يفترض أن ترعاه الدولة كلها خاصة الجهاز التنفيذى دون

أن يؤثر هذا على حقه فى رقابة النقد والمال لأن تلك الرقابة لا يمكن أن تمارس إلا فى إطار سياسات اقتصادية كلية تضعها الحكومة ويقرها البرلمان، فالمال والنقد - وإن كانا هما عصب الاقتصاد - لا يشملان كل الاقتصاد.

كل هذه الممارسات تكشف عن فقدان كامل للمسئولية الاجتماعية يتمثل فى تغليب المصلحة القطاعية - وفى بعض الحالات المصلحة الفردية - على المصلحة الجماعية. كما تكشف فى جانب منها عن خلط مربك بين القيم، فليما كان هناك كثيرون لا يتفقون مع رئيس الوزراء فى توجهاته، وآخرون لا يثقون به؛ إلا أن رئيس الوزراء هو رئيس الوزراء فى ظل النظام الذى ارتضاه الناس. ولهذا فإن جاز للذين ارتضوا النظام البرلمانى منهاجاً معارضة الحكومة ونقدها ومحاربة سياساتها، إلا أن هذا لا يجيز لهم هدم الأجهزة التى أنشأوها وباهوا بها العالمين. فهدم الأجهزة المدنية وتخذيل المؤسسات الدستورية لا يقودان إلا إلى تفكك النظام، وتفكك النظام لا يقود إلا إلى «البيان رقم واحد».

هذا ما كان من أمر تقويض المؤسسات، وهو تقويض ضمنى للدستور إلا أن النظام قد سعى أيضاً فى بداية عهده لتقويض مباشر للدستور تحت ستار تنفيذ سياسته لإزالة آثار مايو. عند ذلك الحدث نقف لنكشف عن بضع مواقف يجدر بالناس استذكارها، وعلى رأسها مشروع تعديل الدستور الذى تقدمت به الحكومة بهدف تحصين نفسها ضد المساءلة القضائية فى أية قرارات تتخذها ضد الأفراد. كان ذلك الموقف شبيهاً بموقف الذين دعوا لتعديل دستور ١٩٧٣ وإزالة الضمانات الدستورية التى كان يوفرها بهدف حماية للنظام، وإلى مثل هذا رأى والمقارنة ذهب نقيب المحامين عبد الله الحسن وهو ينعت تلك التعديلات بالتمديدات المشى عومة. وذكر النقيب بأن «أى مساس بحرية الإنسان سيكون هو المسمار الأخير الذى يندق فى نعش الديمقراطية». لم يكن غريباً أيضاً أن يصدر التجمع النقابى مذكرة فى سبتمبر ١٩٨٧ يقول فيها: «إن الرجوع إلى مبدأ الاعتقال التحفظى وتحت أى شعار أو قانون هو مبدأ مرفوض وعودة للممارسات المايوية مهما كانت نوعية المعتقلين. إننا ما تأكيد إدانتنا لكل العناصر المايوية وتحركاتها

المشبوحة ووجوب أخذها بالعزم والحزم نرى أن ذلك يجب أن يتم فى إطار القانون العادى والضمانات الكافية لكل المواطنين دون تمييز فى محاكمات عادلة وفورية أمام القضاء الطبيعى». بيد أن أطرف التعليقات على مشروع تعديل الدستور كان هو التعليق الذى صدر من الأيمن العام لجبهة القومية الإسلامية، الدكتور الترابى. تحدث الترابى لجريدة «الراية»، لسان حال حزبه يقول: «أقول للذين يدعون النسبة للإسلام إن هذا المشروع مخالف لمبادئ العدالة الإسلامية التى لا تعرف حصانة لمسئول، والتى تسوى بين الناس أمام القانون» هذا التعليق نعتاه بالطرافة لا لأنه يتعارض مع موقف الدكتور يوم أن اقترح أن تضاف إلى دستور ١٩٧٢ تعديلات تمنح الإمام النميرى حصانة مطلقة، فذلك موقف ربما تاب عند الدكتور و«كل بنى آدم خطأ»، وخير الخطائين التوابون»، وإنما لأن ذلك رأى لا يتسق مع تبنى الدكتور الترابى ورعايته هذه الأيام لنظام لا يقتصر الحصانة على أهل الولاية العظمى فحسب بل يضيفها حتى على من هم أدنى منهم قدرًا، زبانية الأمن وسافكى الدماء فى بيوت الأشباح.

نجيئ من بعد إلى الحكومة نفسها، حكومة الوحدة الوطنية لنرى إن كان هناك توحيد فى داخلها قبل أن تتشر راءه على الوطن كله. والحكومة التى نتحدث عنها هى تلك التى جمعت بين الحزبين الكبيرين فى وجوها المختلفة، منذ بداية الديموقراطية الثالثة وحتى مايو ١٩٨٨، أى خلال عامين شهدا حكومات ثلاث. بدأت الحكومة عامها الأول فى تشاق، بعضه خبيث وبعضه شبه معلن، حتى تفجر باستقالة وزير التجارة أبو حريرة. وما كانت استقالة وزير واحد لتعنى شيئًا لولا الأسباب التى أدعى الوزير بأنها قد حملته على الاستقالة ولولا قرارات رئيس الوزراء التى أعقبتها. وفى كتاب استقالته اتهم الوزير أبو حريرة بعض زملائه اتهامات بلغت حد التجريم، ولم يكتف بذلك بل زاد عليه، فى مؤتمر صحفى عقب إعفائه، بأنه يملك بيانات تدين زميلا له فى الوزارة من الحزب الحليف وعضو فى مجلس رأس الدولة من حزبه. دفع موقف الوزير رئيس الوزراء لإذاعة بيان أعلن فيه إعفاء أعضاء الحكومة من مواقعهم بسبب العجز فى الأداء والتضارب فى الاختصاصات: ذاكرًا فى بيانه بأنه لمس بطيًّا شديدًا فى «تصفية آثار مايو» وكذلك إلغاء

قوانين سبتمبر وتشريع القوانين البديلة لها، بجانب العجز في أداء الوزراء وتضارب الاختصاصات، مما كان له أثر سلبي على سياسات «رفع المعاناة عن الجماهير». وخلافاً لكل التقاليد البرلمانية لم يستقل رئيس الوزراء بعد كل تلك الاتهامات الفليضة لحكومته لا حكومة غيره. أدعى للدهشة أن رئيس الوزراء أعاد، بعد فترة وجيزة، تشكيل الحكومة التي وصفها بكل ذلك العجز بنفس وجوها القديمة. ولا يحسب عاقل أن البطء الشديد في «تصفية آثار مايو»، وإلغاء قوانين سبتمبر، وصوغ القوانين البديلة لها، والتضارب في الاختصاصات كانت كلها من صنع وزير واحد وهو الوزير الذي خرج من الوزارة. كما لا يحسب عاقل بأنه، حتى وإن افترضنا إمكانية قيام وزير واحد بكل هذه الأفاعيل، أن يكون هذا الوزير هو وزير التجارة. ولا شك في أن رئيس الوزراء كان يسقى نفسه الحرج لو اكتفى بقبول استقالة ذلك الوزير وتركه يعضى لشأنه. ومع هذا فإن كان ذلك هو حال حكومة «الوحدة الوطنية» في عامها الأول حسب توصيف رئيسها فإن الذين اطلعوا على تقويم رئيس الوزراء لأداء تلك الحكومة في مؤلف له أخير يجارون في أمرهم عند قراءة هذا التقويم: «شرعت الحكومة الجديدة في مايو ١٩٨٦ تمارس مسئولياتها بعد استلام السلطة من رجال الفترة الانتقالية وواصلت عملها دون حدوث مشكلة ذات بال».

وعلى أي فقد اتضح للمراقبين أن موقف ذلك الوزير لم يكن موقفاً فردياً بل هو موقف يسنده أمين عام الحزب الحليف الشريف زين العابدين الهندي الذي استقال من منصبه كنائب لرئيس الوزراء وموزير للخارجية. فبعد صمت دام شهوراً أربعة، بعد تركه الوزارة، خرج الشريف على الناس بتصريح ضد الحكومة وضد «القيادات السياسية» دون أن يسميها؛ وكما فعل رئيس الوزراء بالإدانة المطلقة للحكومة التي يترأسها، اتهم الشريف من أسمائهم «القائمين بالأمر» بالعجز في أداء مهامهم ومسئولياتهم. صاحب هذا القول هو الرجل الثاني في الحزب «الحليف» الحاكم، ولا شك في أن مثل تلك الأحاديث لا تقود إلى المزيد من الغرياب والارتباك بين انصار الأحزاب أنفسهم، ناهيك عن الآخرين. هؤلاء جميعاً لم يعودوا يدركون من هو الذي يحكمهم حقاً.

وفى مناورة غير محسوبة قرر رئيس الوزراء، بعد بضع أسابيع من تجاوز تلك الأزمة، فتح معركة جديدة مع حزبه الحليف كان فى غنى عنها. فعقب استقالة السيد محمد الحسن عبد الله يس من عضوية مجلس رأس الدولة رأى حزبه اختيار الدكتور أحمد السيد حمد كخلف له، ذلك الاختيار لم يرق للصادق بدعوى أن الدكتور أحمد السيد «مايو سادن» مما لا يؤهله للحكم فى عهد «إزالة آثار مايو». ما تبادر إلى ذهن الصادق أن «سدانة» أحمد التى استحقها «بجدارة» بحكم توليه الوزارة فى عهد مايو يمكن أن تلصق أيضاً بالسيد أحمد الميرغنى رئيس ذلك المجلس الذى كانت يتسم، فى عهد مايو، موقعاً أعلى من الوزارة، والصادق ود مفقود مبعثه هو إحساسه بأن أحمد يضرمر عداء لحاب الأمة؛ وكان للاستلطاف الشخصى، أو النوفر السياسى، أن يؤثر على الحكم الموضوعى خاصة فى ظل التحالفات الحزبية، وبما أنه لم يكن فى مقدور رئيس الوزراء ترشيح شخص آخر من الحزب الاتحادى الديموقراطى كبديل لعضو الحزب المستقيل لأن ذلك الحزب قد قرر فصل أى عضو فيه يقبل هذا الترشيح، ذهب الصادق إلى اختيار ثلاثة أشخاص من خارج ذلك الحزب، من هؤلاء الثلاثة اعتذر اثنان (محمد يوسف مضوى والجزولى دفع الله) فى حين قبل الثالث (ميرغنى النصرى).

وأبادر فأقول بآنتى إلى أحمد منحاز لا لأننى أشاركه رؤاه وإنما لأننى أعرف فيه نبل المقصد، وصدق الوطنية، والثبات على المبدأ، والنأى بالنفس عن إيذاء الآخرين. وأكاد أجزم بأن الذى جاء بأحمد إلى رحاب مايو كان هو إفلاحها فى أن تجد صيغة للتعاون الخلاق بين مصر والسودان، هو ما أسميناه بالتكامل الاقتصادى. لا أنسى صورة هذا الشيخه الشامخ يوم أن حول المهرجون التكامل إلى مظاهرات فولكلورية فيما أطلقوا عليه اسم برلمان وادى النيل (بدلاً من التكامل الذى أقمناه) شهدته فى التلفاز يهتف واقفاً، وقد عاوده حنينه القديم، «عاشت وحدة وادى النيل». أمثال أحمد - اتفق الرجل معهم أو اختلف - هم رعييل من القادة جدير بالتكريم فى أخريات أيامهم؛ فما بقى للواحد منهم ما يترجى فى هذه الدنيا الفانية. وما كان أحمد من الذين يلهثون وراء الفانية حتى يوم إن كان عوده أخضر، لهذا فإن موقف الصادق تجاهه لم يكن موقفاً خاطئاً بحسابات

التوازنات السياسية فحسب، بل كان أيضاً موقفاً يفتقد السماحة؛ فما هو الحال إن كان البديل لهذا «السادن» واحداً من «حملة المباخر» فى كل عهود مايو، بكل تجلياتها.

كان من الطبيعى أن يقود هذا الموقف إلى تراشق بين الحزبين صحبته دعوة من الهيئة البرلمانية للحزب الحليف بفض التحالف، وهى دعوة رد عليها رئيس الوزراء بأن التحالف باق وكأنه هو الذى يقرر نيابة عن أحزاب الآخرين. فى ذات الوقت الذى طالب الصادق البرلمان بمنحه توكيلاً أو تفويضاً يُصرف به الأمور؛ وكثيراً ما يطالب الصادق بالتفويض كلما أدلهمت المصائب علماً بأن المصائب تدفع الناس للسعى للمزيد من الحوار والمشاورة. ذلك المطلق أخرج الشريف زين العابدين الهندى من صمته ليقول: «لا توكيل ولا تفويض بل حواراً ومشاورة» مما اضطر معه السيد الصادق لأن ينفض عن نفسه الرغبة فى الانفراد بالحكم. وعلى أى ففى سبيل التلويح ببدائل جديدة للحكم أعد رئيس الوزراء ما أسماها ورقة تصور للحكم قدمها لكل الأحزاب فى حين دعا الميرغنى لقيام حكومة قومية عقب عودته من لندن حيث كان يستشفى فيها إبان الأزمة.

أشارت الصحف يومذاك إلى أن الخلافات بين الحزبين قد تركزت فى توجهات السياسة الخارجية وممارسات الحليف دون الحليف الآخر. والذى وصفته الصحافة بتوجهات السياسة الخارجية هو، فى واقع الأمر، المناورات الحزبية حول علاقات السودان بمصر وعلاقاته بليبيا ومحاولة اللعب بهذا ضد ذاك. فى الحالتين لم يكن الذى يحكم هذا التوجه هو المصلحة القومية بقدر ما هو الكسب الحزبى الظرفى؛ فحزب الأمة كان يحسب أن مصر تمائى الحزب الآخر على حسابه ولهذا أخذ يفتعل الممارك حول وجود النميرى فى مصر أو يصطنع الأسباب لتعطيل اتفاق التكامل الاقتصادى بدعوى استبداله بميثاق للإخاء. من جانب آخر بدأ الصادق فى التلويح بالتكامل مع ليبيا التى كان بينها وبين مصر ود مفقود، علماً بأن التكامل مع مصر لا يعوق الوفاق مع ليبيا، أو أن الواحد منهما يمكن أن يكون بديلاً للآخر. وأنا واحد من الذين يرون أن التكامل الاقتصادى الطبيعى هو ذلك الذى يجمع بين الدول الثلاث، أقول هذا وضع خطأ غليظاً

تحت كلمة «الاقتصادى». فالموارد الطبيعية، والموارد البشرية، والسوق المفتوحة المتسعة فى البلدان الثلاثة تمثل كلها عوامل يمكن أن تقود إلى ازدهار كبير فى هذه البلاد، خاصة فى عهد الوحدات الاقتصادية الكبرى هذا. إلا أن يجب ألا يقود إلى الظن بأن «خصوصية» العلاقة بين مصر والسودان يمكن أن تعدلها أية علاقة أخرى لأن تلك العلاقة لا تخضع لاعتبارات سياسية أو إيديولوجية أو ظرفية وإنما تتعلق بالوجود، هى علاقة تكاد تكون بيولوجية بحكم شريان الحياة الذى يسرى فى الجسدين بل فى الجسد الجغرافى الواحد ولذا فلا بد أن ينأى بها الطرفان عن كل اعتبار ظرفى أو تكتيكى ومن جهة أخرى فإن تأكيدنا على تعبير التكامل الاقتصادى فى الحديث عن أية علاقة مع ليبيا ينجم عن إدراك واع بأن ليبيا أجندة سياسية خاصة ذات طابع إيديولوجى حاد؛ ولو وقف الأمر بليبيا عن التبشير تلك الأجندة والدعوة لها بالحسنى لما أعاق هذا تعاون الآخرين معها؛ إلا أن النهج الليبى دوماً كان هو الجنوح إلى قسر الآخرين على تلك الرؤى أن لم تُجد الحسنى فى إقناعهم؛ وكأن القيادة الليبية تفترض أنها أدركت بشعاب مكة من أهلها، وأبصر من أهل الأمصار بشئون أمصارهم.

ما شأن هذا الحديث بما نحن بصدد؟ شأنه هو أنه، حتى الذين يؤمنون بحتمية التكامل الاقتصادى الوظيفى مع ليبيا مثلنا يجدون صعوبة فى تحقيق مثل هذا التكامل لأنه يتعدى حدوده الوظيفية إلى التمحور بل الاستقطاب الإيديولوجى. هذه الظلال فى الصورة غابت عن أعين المناورين مما دفع السودان ثمناً فى بعض علاقاته الثنائية مما أسمته الصحف تضارب الرؤى حول السياسة الخارجية.

مثال ثان على هذا التضارب هو إحداث دارفور التى واكبت تلك الفترة نورد أطرافاً منها كما رواها منهم أقرب للأحداث، إذ كان الناس فى حيرة من أمرهم بين بيانات الحكومة التى تنفى أن هناك وجوداً ليبيا في ولاية دارفور السودانية يستهدف جمهورية تشاد، وبين تصريحات مسئولى تلك الولاية وبعض ممثلى الحزب الحاكم الحليف التى تؤكد ذلك الوجود؛ وهذا فى حد ذاته تعبير عن حالة الاختباط السائدة. جاء الحديث عن ذلك الوجود فى تقرير لجنة الأمن بالمديرية مما قد إلى عقد مؤتمر حول دارفور بجامعة

الخرطوم نظمه شبابها وكان على رأس المتحدثين فيه نائب كيبايبه الذى طالب ب طرد الوجود الأجنبى من دارفور وأسماء احتلالا . وأفاض النائب فى الحديث عن توغل قوات ضخمة لابن عمر فى دارفور تصحبها أسلحة ثقيلة وراجمات صواريخ تمركزت فى وادى هور. أعقبت ذلك المؤتمر مظاهرة كبرى بالخرطوم أجج نيرانها الإخوان المسلمون ومع هذا شارك فيها نواب الحزب الاتحادى الديموقراطى، الحزب الحاكم الحليف بالرغم من قرار لمجلس الوزراء يحظر فيه المواكب. أذهل الناس، يومذاك، أن يتصدر ذلك الموكب، بالرغم من قرار الحظر، معتمد (أى حاكم) العاصمة الاتحادى كرم محمد كرم الذى يفترض أن يكون هو المسئول عن تطبيق القرارات الأمنية لمجلس الوزراء مما يدل على أن الفريق الذى كان يقوده السيد الصادق المهدي ليحقق عبره النصر كان فريقاً كله فراوده، ولا سبيل لانتصار مثل هذا الفريق فى أية مباراة.

وكان هذا كله لا يكفى ففى ليلة الأحد ١٧ يناير ١٩٨٨ وقع حادث مروع فى الخرطوم لم يثر من الأسئلة بقدر ما أثارت البيانات الحكومية المتضاربة بشأنه؛ فى ذلك المساء اغتيل فى أكبر فنادق العاصمة زعيم عراقى معارض (الحكيم) قدم للمشاركة فى مؤتمر الجبهة القومية الإسلامية بدعوة منها، بل وبعد أن استخرج له أحد أقطابها زفيزاس دخول السودان من السفارة السودانية بلندن؛ ونذكر بأن الجبهة قد هاجمت الناس، فى ذلك المؤتمر، بإعلانها تأييد العراق فى حربه ضد إيران. لا نريد الوقوف عند تلك الملابس المريبة بقدر ما نريد أن نبين موقف الدولة من ذلك الحدث؛ ففى بيان له عقب الحادث أفاد وزير الخارجية الدتور حسين أبو صالح بأن الحكومة تملك من البيانات أكثر مما ورد فى البيان الرسمى حول ذلك الحادث، وهى بيانات تدين دبلوماسيا فى السفارة العراقية. كما أضاف بأن ورود كلمة اشتباه فى الإشارة لذلك الدبلوماسى لا تعنى عدم توفر الأدلة بقدر ما تعكس الرغبة فى تلطيف اللغة. ومع هذه البيانات التى أشار لها الوزير سرعان ما أغلق ملف القضية لأن هناك اعتبارات حزبية تعلو عن المصلحة الوطنية. كل هذه الأحداث ما كانت لتقع، فى تقديرنا، لو كان فى السودان دولة تتطلق فى سياساتها من هدف واحد، حماية المصلحة الوطنية، ففى سبيل تحقيق هذا الهدف يتجه

دومًا جهد الحكومات الوطنية وترسم السياسات، رضى من رضى، وغضب من غضب. إلا أن السودان لم يكن دولة واحدة وإنما دويلات غير متصالحة (Non-trucial) كل واحدة منها ينتظمها حزب يسعى لتسديد هواتير قديمة على حساب شعبه وأمته.

من الوحدة الوطنية إلى المايو ابريلزم:

تلك هي الظروف التي برزت فيها الدعوة لقومية الحكم، والمراد بالقومية هنا إشراك «الجبهة الإسلامية» فى الحكم. وكانت تلك «الجبهة» قد بدأت منذ مطلع العهد البرلمانى الجديد بمغازلة الختمية مغازلة انتهت إلى شبه زيجة سياسية عندما اتفق زعيم الختمية مع الدكتور حسن الترابى حول ضرورة التشاور بين الحزبين فى تكوين الحكومة القادمة. ويبدو أن الطرفين كانا يخشيان من اكتساح الصادق المهدى للانتخابات، خاصة بعد مواقفه المعلنة حول «المايوية» و«قوانين سبتمبر» والتي حازت رضا الكثير من «القوى الديمقراطية». بيد أن غلبة عناصر الوسط على الحزب الاتحادى الديمقراطى لم تكن لتسمح بتحالف بين ذلك الحزب وبين «الجبهة» المتطرفة، كما أن عدم فوز حزب الأمة بالأغلبية المطلقة قاد إلى وضع جديد. ولهذا فإن بقى حبل الود موصولاً بين «الجبهة القومية الإسلامية» وبين الحزب الاتحادى «فقد اقتصر ذلك على بعض عناصر الختمية ذات التوجه الأصولى، أو بعض رجال الأعمال منهم الذين استقريتهم إلى الإخوان بنوك فيصل والبركة، والأخيريون نفر من الناس يعرف دوماً «من أين تؤكل الكتف». أما موقف الصادق من «الجبهة» المتطرفة، كما أن عدم فوز حزب الأمة بالأغلبية المطلقة قاد إلى وضع جديد. ولهذا فإن بقى حبل الود موصولاً بين «الجبهة القومية الإسلامية» وبين الحزب الاتحادى فقد اقتصر ذلك على بعض عناصر الختمية ذات التوجه الأصولى، أو بعض رجال الأعمال منهم الذين استقريتهم إلى الإخوان بنوك فيصل والبركة، والأخيريون نفس من الناس يعرف دوماً «من أين تؤكل الكتف». أما موقف الصادق من «الجبهة» فى تلك الأيام كان هو الإدانة المطلقة؛ فالجبهة، حسب قوله، قد «قد أصبحت وعاء يجمع فلول مايو». لم يكتف السيد الصادق بهذا الوصف بل ذهب، فى حديث لإحدى صحف

الخليج، إلى أن الوحدة الوطنية لا تكتمل إلا بعزل «الجبهة»، وأن «حكومته الائتلافية أكثر قومية لعدم مشاركة «الإخوان» فيها. إلى هذا وذاك أضاف السيد الصادق فى حديث له بالجمعية التأسيسية (البرلمان) فى الثامن من أكتوبر ١٩٨٧ أن الحزبين الكبيرين «يمثلان الاتجاه الوسطى وإدخال اليمين معهم وعزل اليسار يقود إلى استقطاب وميل يؤثر على الاستقرار».

إزاء هذا الرفض للجبهة أو النفور منها، على أقل تقدير، ذهب الترابى إلى وصف السلطة القائمة بأنها سلطة انتقالية لا تملك أن تتخذ قراراً فى كبريات الأمور. قال العالم الدستورى فى حديث للاستاذ عرفان نظام الدين بأن «العام الأول - بعد الانتفاضة - هو عاك الحكومة الانتقالية وهى ليست مفوضة عن انتخاب وشرعية نيابية كاملة». أما المرحلة التى تلتها فهى مرحلة «حكومة انتقالية أيضاً وهذا أمر يحسن أن نتذكره لأننا انتخبنا حكومة لتضع الدستور وبعد وضع الدستور ستستقر الأمور وسيكون الإطار العام لحكم السودان هو الإطار المرضى». ولكن ما أن لوح الحزبان للجبهة بفرصة المشاركة فى هذا الحكم «الانتقالى» وما إن شاركت فعلياً فيه حتى أصبحت هى صاحب القدر المعلن فى الدعوة لاتخاذ أخطر القرارات؛ قبل «وضع الدستور واستقرار الأمور» ومن تلك القرارات ما استهدف إعادة رسم خارطة السودان الثقافية بصورة جذرية.

وعلى أى نتيجة لهذا الموقف المتردد نحو «الجبهة» أبقى الحزبان على تحالفهما من بعد أن وقعا «مذكرة تفاهم» تقول بأن «التحالف بين الحزبين الكبيرين واجب وطنى لتحقيق الاستقرار وحماية الديموقراطية». وكان قد سبق هذه المذكرة قرار السيد الصادق بإعفاء كل وزرائه وتكليف الوكلاء بتسيير الأمور إلى حين تكوين حكومة جديدة. ومرة أخرى خرج رئيس الوزراء على الأعراف الدستورية التى كانت تقضى بأن يعلن استقالته هو أيضاً ويترك لرأس الدولة تكليفه بإدارة الحكم إلى حين تكوين حكومة جديدة. أما مجلس رأس الدولة فقد اكتفى بأن نادى بتكوين حكومة جديدة «ذات كفاءة ومقدرة على مجابهة التحديات»؛ وليس فى الأمر تحديات ولا يحزنون لأن قضية

السودان، قضية إدارة حسنة تتصرف للشئون الداخلية فتوفر للناس الأمن والطمأنينة العامة وضروريات الحياة حيث يعم السلام فى شمال السودان وشرقه كما فى غربه، ثم تعكف، من بعد، على العمل لإشاعة السلام فى الجنوب بتنفيذ أجندة محددة وقوانين محددة أجمع الناس على خطوطهما العامة. ذكرتتى الإشارة للتحديات فى نداء مجلس رأس الدولة بتعليق بارع للدكتور على بدرى على مثل هذا التزيد فى الكلام، وكان ذلك فى خطاب له فى افتتاح اليوبيل الذهبى لكلية الطب. كان شيخنا الدكتور يتحدث بأسلوبه الشائق عن الظروف القاسية التى كان يعمل فيها الأطباء فى الماضى، ويروى كيف كان هو وزوميله الدكتور سيد عبد الرازق يؤديان، تحت ظل تلك الظروف، واجباتهما اليومية العادية التى يتقاضيان الراتب لأدائها؛ ثم توقف الرجل لحظة ليقول بأسلوبه الساخر: «هذا يا أبنائى بعض ما كنا نقوم به مما تسمونه هذه الأيام بالتحديات».

ولدت حكومة السيد الصادق التى أريد بها «مجابهة التحديات» (ولعلها الحكومة الصادقية الرابعة) فى مايو ١٩٨٧، وكان أبرز أعضائها الدكتور حسن الترابى الذى أصبح وزيراً للعدل والفريق عبد الماجد حامد خليل الذى أصبح وزيراً للدفاع من بعد أن ظلت تلك الوزارة طوال الفترة السابقة فى يد رئيس الوزراء يعاونه فى المرحلة الأخيرة منها اللواء فضل الله برمه كوزير دولة. توقف الناس قليلاً - كل بسببه - عند هذين الإسمين البارزين؛ فهناك من رأى فى دخول الدكتور الترابى ورهطه فى الحكومية نذير شر - لا بحكم راياتهم الدينية المرفوعة وإنما لما درجوا عليه من استغلال للدين بهدف إيذاء الخصوم - كما منهم من أذهله إيكال الصادق وزارة العدل للدكتور الترابى الصادق بعد أن سمعوه يعن فى ليلة سياسية بالدائرة الانتخابية التى ترشح فيها الدكتور الترابى تحميل الرجل «المسئولية عن كل تصرفات النميرى باعتباره المسئول الأول عن قانونية تصرفات الحكومة». أما إشراك عبد الماجد فى الحكم فقد رأى فيه فريق إعطاء للقوس لباريها؛ كما أخذ فريق ثالث يحصى ويعدد «المايويين» الذين جاءت بهم تلك الحكومة، عبد الماجد خليل النائب الأول لرئيس مايو، الدكتور الترابى مستشار النميرى حتى أخريات أيامه، الأستاذ أحمد عبد الرحمن وزير الداخلية فى دولة «مايو الإسلامية» وهلم جرا. ومع

هؤلاء نقف لا لأننا ننعى على رئيس الوزراء استوزار «صحبنا ورفاقنا» من المايويين، ولا لأننا ننكر قدرات هؤلاء وكفاءتهم فى «مجابهة التحديات»، وإنما لأن آخر سياسى كان يجدر به استخدام هؤلاء هو السيد الصاد المهدى. فبفعله هذا أوقع الصادق نفسه فى حرج عظيم، خاصة وهو لم يبين للناس لماذا أقبل على ما أقبل عليه بعد مقالات له مشهورة حول «السدانة» فى العهد المايوى، ويعد إجراءات له شابتها حدة حول بعض الأشخاص الذين أصابهم «فيروس» المايوية؛ وهذا موقف يوحى بشيء من الاستهانة بعقول الناس.

جاءت هذه التعيينات بعد قرابة الستة أشهر من رفض السيد الصادق لتعيين الدكتور أحمد السيد حمد فى مجلس رأس الدولة بسبب «سدانته» الزعومة، علمًا بأن الموقع الذى كان يشده الحزب الاتحادى الديموقراطى لمرشحه موقع رمزى لا كمنصب وزير العدل الذى يجعل من صاحبه «المستول الأول عن قانونية تصرفات الحكومة». كما جاءت بعد أقل من ذلك البعد الزمنى من حديثه البرلمانى عن أذخال «اليمين فى الحكم وعزل اليسار يفود إلى استقطاب وميل يؤثر على الاستقرار». فما الذى جد فى خلال هذه الأشهر الممدودات لكيما تصبح «المايوية» ذنبًا يفتقر، لا داء يحجر على صاحبه؟ أو لكيما يصبح إشراك «الجبهة» فى الحكم عنصر استقرار من بعد أن كان عامل زعزعة؟ وفى الحالتين فإن من حق المحكوم أن يعرف، ومن واجب الحاكم أن يبين، الحكمة المستكنة فى تلك الإدانات والإعفاءات المريكة؟.

لم يقف التناقض عند التعيينات المريكة بل ذهب به رئيس الوزراء إلى مجال آخر بصورة أفقدته كل صدقية فى الحديث عن «محو آثار مايو». فمن بين تعريفات «السدانة» التى اتفق عليها الحزبان الحاكمان فى مذكرة التفاهم «الإثراء نتيجة إفساد» ولم يكن الناس فى حاجة إلى المزيد من الدلائل على من هو الذى أثرى نتيجة إفساد بعد تحقيقات مع المايويين دامت أكثر من عام ولم يكن بمنجاة منها حتى أكثرهم طهارة يد. لم ينج من تلك التحقيقات صديقى الشيخ حسن بليل الذى جاء إلى نظام مايو غنيًا فاغنائه

بخبرته وعلائقه دون أن تغنيه مايو بمالها، افقرت مايو صديقى خصيب الوجه، وكيف لا يفتقر من كان خيرته على صاحبه لا ينقطع، وغيبته عليهم لا ينكف. وعلى أى فقد وقفت تلك التحقيقات عند الرسميين، لم تتجاوزهم إلى القطط السمان. هؤلاء ولج كل واحد منهم فى نافقائه حذر الحساب، منهم من تسربل بجلباب ذى ياقة قصيرة، ومنهم من أسبل لعمامته عزية من خلفها. كانت قائمة الإتهام واضحة؛ الفساد فى الصفقات العسكرية، والفساد فى المصارف الإسلامية، والفساد فى صفقات البترول، والفساد فى القصر؛ فما الذى حدث؟ الصفقات العسكرية (وهى أكثر الصفقات التى وقع فيها فساد) ترك أمرها للمجلس العسكرى، وما كان لذلك المجلس أن يتناول بالتحقيق صفقات السلاح الأسباني، والسلاح العدناني، وسرقة المؤسسة العسكرية وبعض إبطالها يجلسون فى قمته؛ من هؤلاء من ذهب منهم لمعاينة طائرات الأسكارى ماستر، ومن ذهب لفحص البوارج الأسبانية، ومن ذهب لحصر السلاح المصرى «العدناني». ذاك أمر لا نُحمل مسئوليته لحكومة الصادق، وإنما نُحملة لكل القوى السياسية التى اشتركت فى مؤامرة الصمت تلك. أما فساد القصر فقد حدد المسئول عنه وحوسب عليه، ولهذا لم يبق للنظام الديموقراطى ما يصنع فى هذا المجال. بقيت قضايا البترول التى قطع فيها التحقيق شوطاً بعيداً، وقضايا المصارف الإسلامية التى ظل السيد الصادق يتحدث عنها دون موارد فى الوقت الذى كانت فيه ملفات لجان التحقيق تتجول بين التجمع النقابى وديوان النائب العام. ونذكر فى هذا الشأن خطاب رئيس الوزراء فى الحشد الحزبى الذى تجمع ليستمع إلى خطابه فى الرابع والعشرين من أكتوبر ١٩٨٧، أى قبل ستة أشهر من دخول الدكتور الترابى للوزارة. فى ذلك الخطاب أدان رئيس الوزراء «الإخوان المسلمين» بتخريب الاقتصاد عن طريق المصارف الإسلامية والمتاجرة بالدولار. وكان الصادق «صادقاً» فى قائلة لأن تلك المصارف، التى قامت أساساً للاستثمار، درجت على الإثراء من المضاربة فى العملة عبر مدخرات المغتربين السودانيين وتمويل العمليات التجارية بنقد خارجى لا تكشف الدفاتر، كما اقتصررت أغلب جهدها على المرابحة بدلاً من الاستثمار الذى يضيف أصولاً إنتاجية للمجتمع.

ولكن سرعان ما أخذ الناس يستمعون نغمة جديدة عقبة إشراك «الجبهة» فى الحكم هى العفو عما سلف حول القضيتين المتبقيتين، وهما أخطر القضايا؛ النهب باسم الإسلام فى المصارف المسامة بالإسلامية وشركات الاستثمار الملحقة بها والتي بلغ هامش ربحها مائة فى المائة أو يزيد، والسرقه فى صفقات البترول والتي وجهت فيها التهمة لمسؤولين. اكتسبت تلك القضية أهمية خاصة، ليس فقط لحجم الأموال التى نهبت فيها وإنما أيضاً لأنها القضية الوحيدة التى ذاع سرها فى المحافل، وفاح ربحها النتن فى المؤسسات مما حمل البنك الدولى على أن يقترح فى تجمع باريس بأن يتولى البنك الإشراف على دعم السودان الخارجى لشراء النفط تقادياً للفساد. فما الذى صنعه السعاة لمحو آثار «المايوية» أو لـ «القصاص الشعبى» من المفسدين، أو لـ «رد أموال الشعب المنهوبة»، فقد تكاثرت التعبيرات كما تكاثرت الطباء على خراش. لن يصدق أحد بأن أولى قرارات الدكتور الترابى فى وزارة العدل كانت هى التوصية بعدم مضى الدولة فى السير فى تحقيقات البترول تحت مادة فى القانون تبيع للنائب العام الحق فى سحب ملف أية قضية من القضاء قبل إصدار الحكم، والمادة - مع إطلاقها - يفترض أن لا يلجأ النائب العام إلى تطبيقها إلا تحقيقها لمصلحة عامة.

عجب الناس لجسارة النائب العام فى اتخاذ ذلك القرار إلا أن عجبهم زال تماماً عندما علموا بأن قراره ذلك كان ثمناً لصمت رئيس الوزراء عن قضايا الفساد فى الجهاز المصرفى. ويقول العارفون بأن حرص رئيس الوزراء على عدم المضى فى تحقيقات قضايا البترول لم يكن رغبة منه فى «التستر على المتهم» وإنما استجابة لضغوط أسرية لم يقو على مقاومتها، لهذا قبل الصمت على قضايا المصارف استجابة للابتزاز «الجبهوى». وهكذا ضاعت المصلحة العامة، بين الابتزاز السياسى والترضيات الأهلية؛ كما ضاعت، بالنسبة لسياسى يطمح فى أن يكون قائداً لكل الناس الصدقية، أساس لكل ثقة.

تلك كانت هى واحدة من أهم نتائج الزيجة الغربية بين الجبهة والحزبين الحاكمين. وكان من الطبيعى أن تغالى الجبهة فى مطلبها لمهر تلك الزيجة، شأن كل زيجات

المصلحة. طالبت الجبهة بخمسة وزراء فى الحكومة على أن يكون من بينها واحدة من وزارات السيادة الأربع (الداخلية والخارجية والدفاع والعدل) كما طالبت برئاسة مجلس الشعب. ذلك أمر لام يتوان الحزبان «الخاطبان» فى الاستجابة إليه خاصة وقد سمى كلاهما لخطب ودها، الحزب الاتحادى الديموقراطى قبل تكوين الحكومة الأولى لاستخدامها كأداة ضغط على حزب الأمة، وحزب الأمة عقب سقوط الحكومة الثانية لنفس الأسباب. وربما كان أيضاً من بين الأسباب التى حدث بالسيد الصادق للتراجع عن كل مواقفه المعلنة حول إشراك «الجبهة» فى الحكم رغبته فى تحييد نشاطهم المعادى للنظام فى المعاهد والشوارع.

نقف هنا قليلا عن استجابة الحزبين لمطلب «الجبهة» برئاسة الجمعية التأسيسية والحصول على واحد من المواقع السيادية فى الوزارة لنبين به، مرة أخرى، عن الاستهانة التى يتعامل بها أهل السودان الشمالى النيلى مع بقية أقوام السودان فى الجنوب والغرب. فالحزبان اللذان قبلا فى رضى تام التنازل عن هذين الموقعين لحزب شمالى آخر هما نفسهما اللذان انكرار على فيليب عباس غبوش مطلبه فى أن يكون نائبا لرئيس الجمعية، وهما نفسهما اللذان لم يرتضيا التنازل عن أحدا من مواقع الوزارات «السيادية» لحلفائهما من الجنوبيين. ليس هذا فحسب بل أن قيادة الحزب الغالب أصرت على موقفها فى إرضاء «الجبهة» بالرغم من المعارضة العنيفة التى قادها بعض نوابها ومن بينهم بعض من خيرة قياداتها. وفى البداية اعترض خمسون نائبا من نواب حزب الأمة على ترشيح الأستاذ أحمد سليمان لرئاسة الجمعية مما حمل «الجبهة» على استبداله بمرشح آخر هو الأستاذ محمد يوسف محمد. وعند التصويت على المرشح الأخير قرر زعيم المجلس البرفسور صلاح عبد الرحمن على طه، منشقا بذلك على حزبه. منازلة مرشح «الجبهة» على رئاسة الجمعية وأيده عند التصويت واحد وثلاثون نائبا حين تغيب مائة نائب عن الاجتماع مما أدى هذا إلى نجاح مرشح الجبهة بمائة وثمانية عشر صوتا. تلك النتيجة كانت تعنى عدم رضا نصف أعضاء الجمعية على تلك الزيجة المقتسرة.

ولحق بزعيم المجلس بعد قليل رئيس الجمعية البرفسور محمد إبراهيم خليل الذى استقال من منصبه وهو يعزى أسباب استقالته، من بين أسباب أخرى، إلى ما أسماه «الإتفاق التأمري» بين الحزبين والجهة والذى رأى فيه تكررًا لميثاق أبريل.

الوحدة الوطنية....التحدى الأكبر:

إن كان هناك من تحدٍ حقيقى يجابه الحكومة التى جاءت لـ «مواجهة التحديات» فإن ذلك التحدى هو تحقيق الوحدة الوطنية التى لا سبيل لاستقرار سياسى بدونها، كما لا سبيل للتنمية والتطور الاجتماعى دون استقرار سياسى. وقد أثبتت تجربة العام الأول للحكومة بأن الظن بأن ائتلاف حزبين حتى وإن طغيا على البرلمان بأغليتهما يمكن أن يحقق الوحدة الوطنية المرجوة. مثل تلك الأغليات تحقق الاستقرار ويدين الناس لحكمها فى ظل الأنظمة الليبرالية الديمقراطية التى تجاوز فيها الخلاف الأساسيات، واستقر فيها رأى الفرق السياسية كلها على رأى موحد حول مقومات المجتمع، وأساسيات الحكم، والمبادئ الموجهة لسير السياسة العام. لم يكن هذا هو حال السودان الذى رفع فريق من أهله السلاح لحمل فريق آخر على الحوار معه حول هذه الأساسيات بدلاً من الإصرار على فرضيات تتمركز فى الذات. كما ليس هو حال المجتمع السودانى الذى ظل التجاذب فيه بين أهل الريف وأهل الحضر، وبين القوى التقليدية والقوى الحديثة، يتفجر فى كل منعرج فى مسار السياسة السودانية خلال الثلاثين عاما الماضية. لهذا نتجه بالحدث عن الوحدة الوطنية فى عهد الحكم الديموقراطى الثالث إلى جانبين، الجانب الأول وهو علاقة الحكم (الذى كان يعتمد أساساً على القوى التقليدية) مع القوى الحديثة، والأمر الثانى هو علاقة السلطة الشمالية بجنوبى البلاد. وفى تناول هذين الموضوعين تدرج موضوعات كثر مثل الأطر السياسية لتمثيل القوى الحديثة، ودور النقابات فى السياسة، والتوازن بين المطالب القطاعية والمسئولية الاجتماعية، وقضايا الحرب والسلام.

كان واضحاً أن «التجمع النقابى» غير راضى عن النتائج التى قادت إليها الانتخابات خاصة غزو «الجهة القومية الإسلامية» له فى عقر داره، دوائر الخريجين. فى ذلك لا

يلومن «التجمع» إلا نفسه فقانون الانتخابات التي جاء بالجبهويين صنعتها حكومة كان يستأثر بها، كما لا تلومن «القوى الحديثة» إلا نفسها إن استطاع «الإخوان»، وهم أهل تنظيم عقائدي ذي أهداف جامدة، أن يوسعوا من قاعدة تأييدهم باستئلاف كل من يتسمون فيه قربي منهم حتى وإن كان يعاقر الخمر التي يحدون شاربها، أو يرتكب الفاحشة التي يرمون مرتكبها، في حين عجزت «قوى اليسار» أو «القوى الحديثة» أو «القوى الديموقراطية» أو «دعاة التحديث» أن يجتمعوا على أمر سواء ويوحدوا صفوفهم لأن كل واحد من أهل تلك الفرق ظن أنه قادر بمفرده على الانتصار. وعلى أي فقد تفجر الخلاف بين الحكومة «والتجمع» في أغسطس ١٩٨٧ عندما رفع الأخير مذكرة إلى مجلس رأس الدولة ورئاسة مجلس الوزراء كما سلم صورة منها إلى رئيس الجمعية التأسيسية في اجتماع حضره نائب الرئيس حسن عبد القادر وزعيم المجلس البروفسور صلاح عبد الرحمن على طه. كان هدف التجمع، حسبما أشارت المذكرة، هو مراجعة تجربة الحكم بعد عامين من الانتفاضة.

جاء في تلك المذكرة أن السودان ظل يعيش نفس الأزمات التي دفعت الجماهير للإطاحة بالنميري؛ وفي الوقت الذي «لم ترق فيه حكومة الجزولي لمستوى المشكلات التي تعانيها البلاد تقاعست الحكومة القائمة عن ترجمة شعارات الانتفاضة وبنود الميثاق بل جاءت بمشكلات جديدة». تلك المشكلات التي فشل النظام في حلها هي:

- تهيئة المناخ الملائم لإيقاف الحرب.
- حل مشكلة ضائقة المعيشة.
- تزايد نشاط الرأسمالية الطفيلية وتجار السوق السوداء الذين نمووا في رحم مايو.
- عدم اتخاذ النظام لأية قرارات حول المؤسسات المصرفية.
- الانشغال بالتعديلات الدستورية لاجتماعات جذور مايو دون أن يتبعها فعل.
- تشريد العاملين (خمسة عشر ألفاً من السكك الحديدية وفصل المدير السابق وتشريد عمال سودانير وتفتيت القطاع العام كما حدث لمؤسستي النيل الأبيض والنيل الأزرق والخطوط الجوية السودانية خشوعاً لشروط صندوق النقد).

- انفراط عقد الأمن فى كثير من أرجاء الوطن وقيام المليشيات.
- بقاء قوانين سبتمبر.
- النهم والجشع من الحزبين لاقتسام المغانم، وليس وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب.
- إفتعال معارك كما حدث فى قضية مجلس رأس الدولة.
- محاولة تهميش القوى الحديثة والحركة النقابية.
- إن كان تلك هى المشكلات والأزمات كما رأها التجمع فما هى الحلول التى تقدم بها؟ ذهبت المذكرة إلى أن حل تلك المشكلة يكمن فى ما يلى:
- الحرب الأهلية لا تحسم بالسلاح لمصلحة أى من الطرفين ولهذا فلا بد من الحوار كما أن الذين يدقون طبول الحرب يعرضون الجيش للهزات.
- الاعتراف بالتبيان الجغرافى والدينى والثقافى مما يقتضى عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين.
- تأجيل القضايا الخلافية إلى المؤتمر الدستورى.
- اعتبار إعلان كوكادام كأفضل إطار للحوار والعمل على تنفيذ بنوده.
- إلغاء قوانين سبتمبر والعودة لقوانين ١٩٧٤.
- إلغاء قوانين الطوارئ.
- تنفيذ مقررات المؤتمر الاقتصادى.
- تصفية كل أشكال الدكتاتورية وتصفية سدة ورموز مايو خاصة فى الخدمة المدنية.
- تصفية الأساس الاقتصادى للجبهة القومية الإسلامية.

وقبل أن نتناول تلك المذكرة بالتشريح والتعليق نورد رد رئيس الوزراء عليها فى السادس من سبتمبر ١٩٨٧، حتى يصبح التحليل أكثر شمولاً. ذلك الرد شابهته روح التأنيب وكأن كاتبه أراد به تلقين التجمع درساً فى «الأصول»، ولربما كان مصدر غضب رئيس الوزراء هو أن الرسالة قد أُنِيعت على الناس قبل تسلمه لها. ذكر الصادق فى رده: «اخترتم أسلوب المناقشة العلنية بدلاً من التبادل الهادئ»، ثم مضى للقول بأن «المحافظة على الديمقراطية تقتضى أن نخرج بها عن فهم ذاتى إلى تعريف موضوعى يحدد معناها مفهوماً وممارسة...» وبعد التعريف النظرى هناك نهج عملى مطلوب للمحافظة على الديمقراطية، كما هناك مبادئ عامة. فى هذا الشأن أورد السيد الصادق المبادئ التالية:

● الدستور الذى هو أساس الشرعية لم يعبر عن وضع القوى الحديثة ولا سبيل لهذا إلا عبر الأجهزة الدستورية.

● الحركة النقابية فى الأنظمة الشمولية رافد من روافد التنظيم أما فى النظم الليبرالية فدورها محصور فى الوظيفة المطلوبة.

● الموقف النقابى السياسى لا يطابق الموقف الحزبى وإنما يطابق الموقف القومى.

● ضرورة الاعتراف بشائيات ينشطر حولها الشارع السياسى ولا بد من الموازنة بينها؛ الموازنة بين القوى الشعبية القوية بكمها والقوى الحديثة بكيفها، والموازنة بين المركزية والإقليمية، والمعادلة الشمالية الجنوبية، والمقابلة الإسلامية العلمانية.

ذهب السيد الصادق، فى غضبته، للحديث عن «المفاهيم الخاطئة» التى تتضح بها المذكرة والتدبير بـ «روح الوصاية» على الحركة السياسية التى «يفترضها التجمع لنفسه»، قبل أن يختم رسالته بالإشارة إلى سبع «خطايا» فى مذكرة التجمع، وكأنه أراد بذلك أن يصدر حكماً قيمياً أخلاقياً على التجمع وإلا لوصفها بالأخطاء. فما هى هذه «الخطايا السبع» التى ارتكبتها «التجمع»؟

- إن مراجعته لتجربة عمرها عامين ونصف اقتصرت الحديث عن دور الحكومة الانتقالية فى جملة واحدة ثم صبت الويل والثبور على الحكومة.
- إن ميثاق أبريل الذى يتهم «التجمع» حكومة الصادق بعدم تنفيذها كانت منوطة بتنفيذ الحكومة الانتقالية إلا أنها تقاعست عن واجبها فى الوقت الذى انصرفت فيه الأحزاب إلى الاستعداد للانتخابات.
- إن فشل الحل السلمى يعزل إلى «تقاعس قرنق» ونمومة موقف «التجمع» تجاهه بالرغم من أن «الحركة المسلحة مُسخرة لأغراض جهات أجنبية، والوطنية تقتضى أن تسمى بالأشياء بأسمائها».
- إن الميثاق لم ينص على استبدال قوانين سبتمبر بقوانين ١٩٧٤ ولم ينص على تمثيل معين للقوى الحديثة، كما أن تلك القوانين ستبدل بقوانين جديدة «ظهرت ملامحها فى برامج الأحزاب التى كسبت الانتخابات».
- تبنى التجمع مواقف حزبية فى قضايا قومية دون أن يمارس النقد الذاتى لممارسات النقابات، خاصة الضغوط التى قامت بها بعض النقابات لتحقيق مطالب قطاعية رغم المعجز فى الميزانية.
- غيبة أى مقترحات للتجمع حول طرح رئيس الوزراء له «العقد الاجتماعى» الذى يوزان بين الحقوق والواجبات، ويضع حداً للطغلية المستترة باسم القطاع العام.
- إن البنك الدولى مؤسسة اختيارية وقروضها اختيارية ولهذا فهو لا يضغط على الحكومات «وإنما نتفق معه على ما نريد». أما توصيات المؤتمر الاقتصاى فقد «اهتمت بها الحكومة ولكن تخفيض أعباء المعيشة يتوقف على عجلة الإنتاج والحد من الصرف، وفى هذين المجالين يمكن للحركة النقابية أن تساعد بالتركيز على الإنتاج وربط المطالب بالإمكانات».
- لا شك فى أن حدة المجابهة بين الطرفين تكشف عن جو عدم الثقة الذى أخذ يسود بين «التجمع» ورئيس الوزراء؛ فبالرغم من أن كثيراً من القضايا التى فجرتها الرسالتان

المتبادلتان كان يمكن أن تحل وفق ما أسماه الصادق بـ «التبادل الهادئ» إلا أن التجمع أثر سلوك ذلك الأسلوب الحاد بعد أن رأى في توجه النظام نحو استيعاب «الجبهة» نذرى بالشر، وما كذب حدسهم. ولا شك في أن الذى زاد من المראה عند الكثير من الحريين فى منظمات القوى الحديثة أنهم كانوا يؤملون خيراً كثيراً فى الصادق؛ فالصادق هو القاتل بالقذف بقوانين سبتمبر فى «مزيلة التاريخ» والصادق هو الداعية لتصفية القواعد الاقتصادية لـ «الإخوان المسلمين» والصادق هو صاحب الرأى بأن أى وفاق وطنى لن يتحقق غلا بعزل «الإخوان» والصادق هو أكثر قادة الأحزاب التقليدية حديثاً عن الموازنة بين القوى السياسية الحديثة والقوى السياسية التاريخية، والصادق هو، أخيراً، الذى سبق الحزب الآخر الحليف فى المبادرة بالسعى إلى تحقيق السلام عبر الحوار فى كوكا دام. فى كل واحدة من هذه القضايا أخذ حلفاء الأمس يشهدون موقفاً مغايراً للصادق، إن لم يكن تحولاً كلياً فهو انحراف جزئى يبعث على القلق وضاعف من هذا القلق أمران أخذاً يطفيان على أحاديث الصادق كلما سعى لتبيان مواقفه الطارئة أو تحولاته الطارئة، الأمر الأول هو الحديث المكرور عن «الأغلبية البرلمانية» وحسم القضايا عن طريق هذه الأغلبية، أو عبر برامج الأحزاب التى كسبت الانتخابات. والأمر الثانى هو التلميح بأن الحرب الأهلية هى، فى حقيقتها، عدوان خارجى متبعاً ذلك بالتلويح بأن «لأنعومة تجاه الحركة الشعبية» ناهيك عن التعاون معها، «خيانة وطنية». ولا أحسب أن الصادق كان يؤمن فى قراره نفسه بصحبة أى واحد من الإدعائين، وإنما كان يتفاعل مع القضايا بأسلوب فيه من ردود الأفعال الجامعة أكثر مما فيه من التدبر الحكيم. يفضل هذا دون وعى بأن لكل قرار أو قول نتائج منطقية تترتب عليه، ودون تبصر بأن «كذبة الأمير بقاء».

وحول الحديث عن حق «الأغلبية البرلمانية» فى تقرير الأمور، فقد ورد أكثر ذلك الحديث فى قضيتى إلغاء قوانين سبتمبر وتطبيق الشريعة. ولا خلاف بيننا فى أن الأنظمة الليبرالية الديمقراطية أنظمة تدار وفق نمطية معينة، وطرائق محددة لإسباغ الشرعية على القرارات؛ من تلك الطرائق سيادة رأى الأغلبية البرلمانية على رأى الأقلية.

بيد أن هذه الأنظمة، كما أسلف القول، تركز كلها على وفاق قديم حول قضايا أساسية؛ تلك القضايا الأساسية هي محور الخلاف في السودان الشمالى ناهيك عن الجنوب الذى تغطى كل رقعة فيه تويجات الدم. أما التلويح باتهامات «العدوان الخارجى» والخيانة الداخلية فقد جاء أول ما جاء فى «مذكرة التفاهم» بين الحزبين والتي حددت أهدافا للحكم على رأسها «صد العدوان الذى يواجه البلاد فى الجنوب والسعى لحل الخلافات الموروثة بوضع حل عادل للقضايا الأربعة: الدين والسياسة، التنوع العرقى والثقافى، توزيع الثروة والخدمات، والمشاركة العادلة فى السلطة. ووسيلة إقرار هذه الاشياء هي المؤتمر القومى الدستورى».

مثل هذا «التفاهم» يحار فيه المرء لأن الذى يتوقعه كل من يدرك مقدمات البرهان بأن تكون هناك علاقة سببية بين المقدمة والنتيجة، فإن كان هناك عدوان خارجى على السودان فإن الذى يتبع الحديث عن العدوان الخارجى هو المزيد من التفصيل عن طبيعة العدوان ودواعيه والمصالح التى يستهدفها، ثم كيف يرد أهل السودان كيد الكائدين. بيد أن الذى جاء به التفصيل هو حديث عن خلافات موروثة، هي بالقطع ليست خلافات بين السودان وكينيا، أو بينه وبين أثيوبيا، أو بين «شعبنا المسلم» و«قوى الاستكبار» أو الاستعمار خلاف حول توزيع الثروة والخدمات، أو المشاركة العادلة فى السلطة؛ وإن كان بيننا وبين هذه الدول أو القوى مثل هذا الخلاف فلا يمكن أن يكون حله فى مؤتمر «قومى دستورى» وإنما فى مؤتمر دولى. كما أن أية واحدة من هذه الخلافات الموروثة كافية بمفردها لأن تشعل نار الحرب بين المظلوم والظالم أيًا كان المظلوم وأيًا كان الظالم، فلماذا لا يكون هذا هو الحال فى السودان؟ على أن ما هو أدهى من كل هذا هو أن الحديث عن الخلافات الأربع الموروثة، وأكثر من ذلك منهاج حلها فى «مؤتمر قومى دستورى» ليس بالأمر الذى جاءت به موافيق الأحزاب، ولا ميثاق الانتفاضة، ولا أطروحات التجمع الوطنى وإنما جاء به الذين يقودون هذا العدوان منذ أول يوم أعلنوا فيه على الناس ميثاقهم السياسى. وقد تراضى المتنازعون فيما بعد، حول أساسيات ذلك الميثاق، ومنهاج تطبيقه، وآليات ذلك التطبيق. فما معنى الحديث، إذن، فى «مذكرة

التفاهم» بين الحزبين عن صد العدوان الخارجى؟ أو لم يكن من الأحجى بصانعى القرار السير وفق هذه الليات المرتضاة لتحقيق الأهداف المتفق عليها بدلاً من التراشق الذى لا يعين على حل بل يضاعف من عدم الثقة، فى جانب، ومن التشويش فى الجانب الآخر؟

أما حول القضايا الأخرى، (إلغاء قوانين سبتمبر وتطبيق الشريعة وموضوع المصارف الإسلامية) فقد دعت مذكرة التفاهم إلى «إلغاء قوانين سبتمبر والعمل بقانون جديد على أساس الموروث المعمول به فى الستينيات والسبعينيات، وتطبيق الحدود الشرعية على المسلمين بضوابطها الشرعية واستثناء غير المسلمين منها، وإصدار قانون مصرفى يفرض على البنوك التجارية التعامل اللارىوى ويجيز التعامل بمصاريف الخدمة البنكية على أن تحدد النسب بواسطة بنك السودان». وعلنا نترك الحديث حول إلغاء قوانين سبتمبر لنعود إليه فى الفقرات اللاحقة لكيما نتوقف هنا عند أمرين، الأول هو إشارة المذكرة لـ «لاموروث المعمول به فى الستينيات والسبعينيات»، والثانى هو المصارف اللارىوية. وفيما يتعلق بالموضوع الأول نبدى أن إيراد كلمة «الستينيات» ما أرد به إلا الرد على دعوة «التجمع» ونقابة المحامين بالعودة إلى قانون ١٩٧٤؛ وما كانت نقابة المحامين لتخص ذلك القانون بالذكر لولا تمحيصها الدقيق لكل القوانين التى كانت تسرى فى السودان قبل صدور قوانين سبتمبر. تكاد تذهب بى الظنون إلى أن «الزج» بتلك الإشارة غير الموفقة لفترة «الستينيات» لم ينحمل عليه رئيس الوزراء لأن قانونياً رشيداً أفتى عليه بذلك، وإنما لأنه لا يريد أن يعترف بأن خيراً يمكن أن يكون قد أتى من أى عمل انجز فى عهد مايو، وهذا أمر تجاوزه خصوم آخر لمايو لأنهم اقبلوا على قراءة الموضوع إقبالاً علمياً. وعندما نقول بأن الإشارة لم يحالفها التوفيق فلأن فترة «الستينيات» تلك هى العقد من الزمان الذى انشغل فيه أهل القانون بإعادة النظر فى القوانين السودانية عقب نداء أكتوبر بمراجعة تلك القوانين التى لم تعد تتوافق مع التطور الذى طرأ على السودان منذ الاستقلال وباء جهدهم بالفشل، مما فصلناه فى مقال سابق.

الأمر الثانى (المصارف اللارىوية) فتبدى حوله ملاحظتين، الأولى تجافى «مذكرة التفاهم» للقضية الأساسية التى أثارها «التجمع» وكان رئيس الوزراء من أكبر دعائها،

معالجة الفساد فى المؤسسات الإسلامية. والثانى هو التخليط الذى يشوب الطرح الجديد مثل القول بمنع المصارف التجارية من التعامل الربوى، فى ذات الوقت الذى يجاز لها التعامل بالمصاريف البنكية. إن جوهر الخلاف كله هو دعوى «الجهويين» بأن ما درجت المصارف التقليدية على الحصول عليه من مصاريف بنكية هو الربا الذى حرمه الله فى كتابه العزيز، (البقرة ٢٧٥ - ٢٨٠، آل عمران ١٣٠، النساء ١٦١)، وهو أمر فيه خلاف بين الفقهاء كبير. لهذا لم تلتزم دول إسلامية عديدة وعلى رأسها المملكة العربية السعودية بذلك الرأى بل ظلت مؤسسة النقد السعودى (ساما) تتعامل مع عالم المال وفق الأحكام المالية السائدة. وفى واقع الأمر فإن كانت هنا مؤسسات مصرفية تبنى فيها الأموال «أضعافا مضاعفة» فهى المصارف المسماة بالإسلامية. أراد رئيس الوزراء الإبقاء على الضوابط المصرفية السائدة لإدراكه بأن لا سبيل للسودان إلا التقيد بها فى تعامله الخارجى - على الأقل ولربما أيضا لأنه لا يشارك القائلين بأن رسوم الخدمات التى تتقاضها المصارف هى الربا الذى ورد ذكره فى القرآن، فى ذات الوقت الذى سعى فيه للتزيد على الجبهويين مما جعل حديثه أشبه برد الفعل. هذا الطرح «الصادق» حول المصارف الإسلامية قد لقى هوى عند الحزب الاتحادى الحليف. باعتباره صاحب مصلحة فى هذه المصارف «اللا ربوية».

ذلك التناقض المريب والمريب هو الذى عمق من عدم الثقة بين رئيس الوزراء والتجمع النقابى بالقدر الذى جعل الحوار حول قضايا المثارة بين الطرفين حوار طرشان. فلا شك أن رئيس الوزراء قد أثار فى رده على التجمع النقابى قضايا هامة لم يكن فيها بالخطئ بل أصاب فى بعضها كبد الحقيقة. فالحديث عن الخلط بين العمل النقابى والعمل السياسى فى ظروف غير ظروف الأزمات نقول القومية حديث صائب، وهو أمر تناولنا بتفصيل فى أكثر من موقع فى هذا الكتاب. والحديث عن «العقد الاجتماعى» حديث لا ينكره إلا مكابر إذ لا سبيل للخروج من مأزقنا التتموى إلا بأن تسود روح المسؤولية الاجتماعية على المصالح القطاعية، نقابية كانت أم حزبية. وفى هذا الشأن يكاد يقشعر بدنى كلما قرأت تعبير «رفع المعاناة عن الجماهير» أو تعبير «حل ضائقة المعيشة».

فالتعبيران لا يعنيان شيئاً غير إزالة المعاناة التى يبرز تحتها أهل المدينة. نقول هذا لأن الحلول المطروحة دوماً لرفع المعاناة عن «الجماهير» أو «حل ضائقة العيش» لا تعنى شيئاً بالنسبة لجماهير تهايم وسنكات فى شرق السودان، أو جماهير الميذوب فى شمال دارفور، ولهؤلاء - على وجه التحديد - نشير لأنهم وحدهم كانوا ضحايا مجاعات الثمانين، لا سكان المدن. أهل الريف هؤلاء الذين لم تقو أرضهم على الإنبات من بعد أن أضحت برصاء بسبب كوارث الطبيعة وسياساتنا الخاطئة هم الذين يجب أن يتجه الجهد أولاً لحل ضائقتهم»، وفى هذا وحده العلاج الناجع لمشكلات أهل الحضر باعتبار أن الحل الجذرى لمعاناة أهل المدينة يكمن فى الارتقاء بالريف من وهدة التى تردى إليها. ولا يظن أحد بأننا ندو أهل المدينة للمزيد من التضحية لأنهم يعميشون فى مروج الفردوس، وإنما لأن غيرهم، وهم الغالبية من أهل السودان، يعيشون فى الدرك الأدنى من الجحيم. كما أن المزيد من الصبر على المعاناة بين أهل الحضر هو الطريق الوحيد الذى لا طريق دونه لإنقاذ السودان حتى يوجه أكبر قدر من الاستثمار، وتسخر أغلب الموارد لإعادة تأهيل الريف، مما يقود للمزيد من الإنتاج، ويحقق الأمن الغذائى المحلى فى ذات الوقت الذى يوفر فائضاً من الإنتاج للتصدير الذى نستورد بعائده حاجات أهل المدينة. كما أن هذا النوع من النمو هو الذى سيدفع بالنازحين إلى قراهم وأريافهم مرة أخرى من بعد أن قسرتهم على هجرها ظروف الفقر والفاقة.

اقشعر بدننى أيضاً عندما قرأت فى مذكرة «التجمع» إدانة معممة لما اسمته المذكرة «تصفية القطاع العام» لا لأننى أو من بأن حلول مشكلات السودان تكمن فى إيكال أمر الاقتصاد كله للقطاع الخاص، فهذا الأمر ليس من خطتى وقد أبنت رأى فيه. إلا أن ذلك الموضوع ورد مرتبطاً بما اسمته المذكرة «تشريد العاملين والخشوع لشروط البنك الدولى»، وهو حديث يعود بنا إلى ما قلنا به من قبل حول طغيان الإيديولوجية على التفكير. لا نزعم بهذا أن هناك خطأ فى التوجه الإيديولوجى لأصحاب هذا الرأى - أياً كان هذا التوجه - وإنما نقول بأن الديناميكية الداخلية لأية أطروحة أيديولوجية لابد من أن تقضى بالداعية الإيديولوجى إلى نتائج معينة فإن كنا نؤمن جميعاً بأن الهدف من

قيام المؤسسات العامة هو هدف اجتماعي يستلزم الإبقاء عليها بأى ثمن فإن هذا يقتضى منا الكف عن الحديث عن إدارة هذه المؤسسات على أساس تجارى، أى على أساس ما تحققه من كسب؛ فالحساب الربح والخسارة طرائق معروفة حتى عند أصحاب الحوانيت. أما إن أردنا لهذه المؤسسات الربح والمكسب على أساس تجارى يصبح الحديث عن تشريد العاملين حديثاً لا معنى له، خاصة إن جاء تقليص العاملين هذا نتيجة لمقتضيات الإدارة الحسنة أو الاقتصاد فى النفقات على أساس التكلفة والمنفعة. ونذكر أن كثيراً من الذين تناولوا بالتشريح تجربة مايو أفاضوا فى الحديث عن الدمار الاقتصادى الذى ألحقته الإدارة السيئة لهذه المؤسسات العامة حتى أصبحت عالة على الاقتصاد.

أما الحديث عن البنك الدولى وشروطه فتعود فيه بالقارئ إلى ما أوردناه فى الفصل السابق، وخلاصته هو أن الذى يرفض خيار «البنك والصندوق» لأنه خيار «غير وطنى» عليه أن يحدد البديل الاقتصادى «الوطنى» الأمثل الذى لا يرتهن الحاكمون معه إرادة الأمة للبنك الدولى وصندوق النقد. ولكيما يكون هذا البديل بديلاً أمثلاً لابد له من أن يحقق، فى ذات الوقت، الرخاء والنماء، «ورفع المعاناة عن كاهل الجماهير». وفى هذا لا يكفى الاستجداء بمقررات المؤتمر الاقتصادى، فتلك المقررات تقدم وصفاً نظرية جيدة إلا أنها تتبع ذلك بالقول بأن نجاح تلك الوصفة يتوقف على توفير السياسيين للمال من مصادر غير البنك والصندوق؛ وكأن السياسة تمارس فى فراغ.

ليس هذا، بلا ريب هو كل القضية؛ فالدعوة لهجران منهج البنك الدولى تقود نهاياتها، كما أفضنا فى القول، إلى قطع الحبل السرى مع الاقتصاد العالمى الرأسمالى الذى يرعاه البنك والصندوق، وهذا بدوره يقود إلى ضرورة كف النخبة عن كل أنماط الحياة الاستهلاكية مثلما فعلت كوبا. بيد أن ما فعلته النخبة السودانية الديمقراطية عقب أبريل كان غير هذا؛ وليس أبلغ فى التعبير عنه من قصة رواها لى رجل قُل من بين رجال قُل من أهل التجمع، أولئك الذين يستأنون عند المغنم وينهضون للملمات عندما يعصوب الشر. حدثنى الدكتور الباسل أحمد عثمان سراج عن مشاعر الأحباط الذى

انتابته، عقب الانتفاضة، وهو يشهد أغلب صحبه يتصارعون حول العاجلة لا الآجلة؛ والعاجلة نا هي المطالب القطاعية - أى الكسب الظرفى - أما الآجلة فهي انقاذ السودان كله. روى الدكتور سراج كيف أنه جاء إلى اجتماع هام وعاجل لتقابته، ورياح الانتفاضة ما زالت تهب، ليجد أن على رأس قائمة الموضوعات المطروحة للنقاش موضوع توفير الدولة للسيارات الخاصة لكل الأطباء مما حملة على أن يسائل نفسه: "أو من أجل هذا انتفض الشارع؟" ولا نظلم الأطباء فلم يكونوا فى هذا وحدهم، وإلى أولئك نعود.

محنة رئيس الوزراء لم تكن بأقل من محنة «خصومه»؟ فكما لم يكن «التجمع» فى الوضع الذى يجابه فيه رئيس الوزراء هو واقف على أرض صلبة بسبب هذا التناقض الفكرى والمسلكى، لم يكن رئيس الوزراء فى الوضع الذى يملك فيه إدانة الترهل الإدارى فى المصالح الحكومية والمؤسسات العامة ويصف ذلك بالطفيلية البرقراطية، فى الوقت الذى يعجز فيه عجزاً كاملاً عن اجتثاث الطفيلية الحقيقية فى المصارف، وبين المضاربين بالعملة والمستحقين. فالتجمع لم يخطئ عندما تحدث عن استئثار الطفيلية والفساد الاقتصادى بين الحزبين الحاكمين لأن المسئولين أنفسهم كانوا يباهون بأن إيثارهم لمساندتهم فى العطاء - كان ذلك العطاء رخصاً تجارية أو امتيازات مالية - إنما هو حقهم المشروع من بعد أن حرمتهم مايو من ذلك طيلة الست عشرة عاما الماضية. كما أن رئيس الوزراء لا يملك قدماً واحدة يقف عليها ليبرر الإجراءات التى تضاعف من معاناة أهل المدينة (وهم أقلية) لمصلحة غالبية أهل السودان مثل رفع الدعم عن السلع، أو يندد بالاضرابات المتكررة لما فيها من إضرار بالإنتاج، إن كان هو على رأس الذين يدقون طبول الحرب بدلاً من التعجيل بمسيرة السلام؛ باعتبار أن ليس هناك من تبديد للأموال والأرواح أكثر من الحرب. بسبب هذا التناقض أصبحت توجهات رئيس الوزراء السليمة تبدو وكأنها كلمة حق أريد لها باطل؛ وبسبب هذا التناقض عجز السيد الصادق عن المضى قدماً باطروحته السليمة حول «العقد الاجتماعى» لأن الطرف الآخر لم يعد يؤمن بجدية رئيس الوزراء فى الأمر، خاصة وكل واحد من القضايا المطروحة يرتبط مع الآخر ارتباطاً عضوياً. وتبعاً لكل هذا عجز رئيس الوزراء عن تحقيق غايته المبتغاة فى توحيد

أهل الشمال كخطوة أولى لتوحيد الشمال والجنوب، كما عمق من هذا العجز فقدان الثقة بين الطرفين بسبب الاتهامات المكرورة بالعمالة أن لم يكن الخيانة الوطنية عند من ظلوا على علاقة طيبة بالحركة الشعبية من القوى السياسية والاجتماعية في الشمال، ناهيك عن أولئك الذين دفعهم الإحباط من سياسات أهلهم في الشمال إلى الانجذاب نحو «الحركة الشعبية» من بعد أن أصبحت بؤرة مغناطيسية تجذب إليها الناس.

السلام المتعثر،

نجيئ من بعد إلى الحديث حول توجه النظام لاستئلاف الجنوب ونقول بأن السيد الصادق المهدي كان من الممكن أن يكون من أكثر قادة السودان تأهيلاً لقيادة مسيرة السلام لولا رغبته في أن يسم كل شيء بمسميه الشخصى حتى وإن كان التبديل والتعديل تبديلاً شكلياً، ولولا ظنه بأن في مقدوره أن يفعل الشيء وضد الشيء في ذات الوقت. فقد رأينا كيف انشغل الصادق وشغل معه الناس بإعادة صياغة إطار التعاون مع مصر والذي أسمى «التكامل» لأن هذا هو الهدف منه، ولأن ذلك هو الاسم الذي يطلق على هذه الصيغة من التعاون في الاتفاقيات والمهود الدولية والإقليمية، لا لسبب إلا لأنه لا يرتضى الصيغة التي اتفق عليها في عهد نميري، مؤثراً عليها شيئاً جديداً اسمه «ميثاق الإخاء» حتى وإن بقيت النصوص كما هي. كما رأيناه يستكشف الحديث عن العودة لقوانين «السبعينيات» (القانون الجنائي) ولهذا أصر على أن يضيف إليها «وقوانين الستينيات» حتى وإن كان القانون الذي سيمود إليه الناس هو، في واقع الأمر، قانون صدر في السبعينيات. وعلى نفس المنوال استهل السيد الصادق عهده في الحكم بالسعى لإعادة النظر في «إعلان كوكادام» كإطار لمحادثات السلام حتى وإن بقيت النصوص.

كانت مشاركة السيد الصادق عبر حزبه، حزب الأمة في مفاوضات كوكادام، ثم عودته «الحركة الشعبية» للمشاركة في الحكم عقب نجاحه في الانتخابات وتكليفه بتشكيل الحكومة مبادرتين تبعثان على الثقة. ولكن ما إن تولى الصادق زمام الحكم حتى أخذ في الحديث عن إطار جديد للحوار مع «الحركة الشعبية» بدعوى أن «إعلان كوكادام» ليس

هو الإطار الأمثل لعدم شموليته (عدم مشاركة الحزب الاتحادي الديموقراطي، والجبهة القومية الإسلامية في إقراره). ولا ريب في أن إعادة النظر في «الإعلان» لهذا السبب، أمر لا غبار عليه لو كان الذي طالب به رئيس الوزراء هو توسيع قاعدة المشاركة فيما هو محل قبول لكل أهل السودان باستثناء الحزبين، بدلاص من إلغاء إطار الوفاق القائم وإبداله بشيء جديد لا يدرك له الناس كنهًا، إلا أن الذي أثار الغبار حقيقة هو دعوى رئيس الوزراء، عندما تعذر عليه إقناع الفرقاء الآخرين الذين شاركهم في غفرار «إعلان كوكادام» بقبول طرحه، بأن وفده لم يكن مفوضًا لاتخاذ ما اتخذ من قرار في مفاوضات كوكادام. وفي تقديرنا أن المناورات الحزبية التي كانت تدور في السودان وتوحى بأن ثمة حلفًا سيتم بين الجبهة القومية والحزب الاتحادي الديموقراطي ليعصف برئيس الوزراء كانت تمثل هاجسًا كبيرًا بالنسبة للسيد الصادق؛ فعيونه كانت مشدودة إلى موقعة الجديد أكثر منها إلى اتخاذ الموقف الوطني السليم الذي يحقق به نصرًا تاريخيًا حتى وإن قاد ذلك الموقف إلى خسارة آنية. وبسبب هذه المناورات والمخاوف ردت الحركة على دعوة رئيس الوزراء للمشاركة في الحكم بالاعتذار وهي تقول:

- أن الحركة قد دعت لتأجيل الانتخابات حتى تشارك فيها عقب المؤتمر الدستوري فرفض طلبها ولهذا فلن تشارك في الحكم تحت ظل برلمان ناقص الشرعية.
- إن الحركة ستشارك في الحكم للإعداد لذلك المؤتمر الدستوري حسبما جاء في «إعلان كوكادام» وما حدد من إجراءات لتهيئة الجو لتلك المشاركة.
- إن الحركة ستعاون مع النظام القائم لتنفيذ إعلان كوكادام دون اعتراف بشرعيته الكاملة لأن شرعيته منقوصة (عدم تمثيل الجنوب).

كان من أكثر ما يقلق الحزبين الحاكمين، في تلك الأيام، مزايدات «الجبهة» ضدهما باسم الدين إلا أن تلك المزايدات ما كانت لتعنى شيئًا لولا رضوخ الحزبين لها والتمادي مع «الجبهة» فيها؛ بعبارة أخرى قبل الحزبان المحاورة في ملعب الجبهة ووفق أحكامها، ولهذا فلا غربة أن انتصرت عليهما في معركة التزايد تلك. ففي الوقت الذي كانت وفود الجبهة تباشر الحوار مع «الحركة الشعبية» مثل لقاء الدكتور الترابي وعلى عثمان محمد

طلبه مع ممثلى الحركة فى لندن، أو لقاء المفكرين على الحاج والنور زروق مع ممثليها فى أديس أبابا. ظلت صحافتها تطلق نغمة الخيانة على الذين يحاورون المتمردين وعملاء الماركسية وريائى الكنائس لكىما ترهب بذلك خصومها. بهذا الأسلوب ارتفعت الجبهة إرادة كل القوى السياسية التقليدية لأنها تلك القوى قد قبلت على نفسها أمرين، أولهما هو سعى كل واحد من الحزبين التقليديين لكسب ود الجبهة للمساومة بها، عند الحاجة، على حليفه الآخر بصرف النظر عن الشعارات الانقسامية التى ترفعها تلك الجبهة وثانيهما هو إكساب دعاها بأنها حامية حمى الإسلام مشروعية بدلاً من التعامل معها كحزب فاشى النزعة، ارتدادى المفاهيم، انتهازى المنهج. مع ظلت وفود التجمع النقابى وقوى اليسار والأحزاب الأفريقية وحزب الأمة تغدو وتروح بين الخرطوم وأديس أبابا لبعث الحياة فى الميثاق الوحيد الذى يمثل قاعدة متينة للوفاق على السلام، فى ذات الوقت الذى بقى فيه رئيس الوزراء على حرنه وإصراره على إعادة صياغة الإعلان. أما الحزب الحليف، زالاتحادى الديموقراطيس فقد كان فى شغل شاغل بصراعات أخرى، بعضها بين وزرائه ورئيس الوزراء، وبعضها الآخر مع التجمع، وبعضها الثالث بين رجالات الحزب أنفسهم.

دفع هذا الابتزاز السيد الصادق لأن يأخذ فى مجارة «الجبهة» فى التأكيد على موقفه الإسلامى، بمناسبة وغير مناسبة، وكأن حفيد المهدي فى حاجة لإثبات إسلامه لتلك العصابة، مما أوقعه فى تناقض فاحش؛ يسمى لعمل الشئ وضده فى ذات الوقت. ولا مشاحة فى أن السيد الصادق داعية لمنهج إسلامى لم يبدأ بالتبشير به يوم أن تسلم السلطة وإنما قبل ذلك بزمان، إلا أن تلك الدعوة أخذت بعداً جديداً فى بداية عهد ما بعد مايو حين أعلن الصادق كفرانه بالليبرالية الغربية فى حدث له مشهود عن طرحه لوثيقة حزب الأمة حول النظام الأمثل لحكم السودان. ذكر الصادق أن أمام الناس خيارات خمس هى:

● الخيار القهرى فى شكل حكم تفرضه جماعة عسكرية أو مدنية تمارس الوصاية على الشعب، وهذا خيار غير مرغوب لأنه يخلق الحرية ويبدد الموارد الوطنية فى سبيل القهر للبقاء فى السلطة.

● النظام الشيوعي الذي يرى الليبرالية نظاماً زائفاً لأنها تنافس بين أغنياء بما يملكون وضعفاء لا قوة لهم، وافترض قيامه (أى النظام الشيوعي) فى العالم الثالث افترض بعيد المنال.

● الليبرالية التى تغفل الجانب الاجتماعى فى حين تؤكد الحريات السياسية وتقوم على التنافس والمشاركة وقد عرفناها منذ الاستقلال.

● الحكم التقليدى الذى يعتمد على سلطة تدعمها عصبية وتنتقل بالوراثة وهذا أمر ليس له من سبيل لأن الوراثة أساس قاصر لنقل السلطة.

● النظام الإسلامى الذى «يضم فى برديه ميزات النظامين الشيوعى والليبرالى ويزيد على ذلك أن لاحقوق التى يكفلها ليست حقوقاً وضعفية يقننها البشر، إن شاءوا أبقوها وإن شاءوا اسقطوها ولكنها حقوق شرعها الله. لهذا فإن النظام الإسلامى يشتمل على أميز ما فى النظم الوضعية ويزيد».

ودون أن نتناول الأطروحة الأخيرة بالتحليل (فهذا حديث سنجيئ إليه فى فصل تال) نقول إن الاطروحة تبين مكنم الأزمة بالنسبة لرئيس وزراء النظام الليبرالى فى السودان، ولم يكن الصادق وحيداً فى تلك المزايدات فقد سايره فيها رئيس مجلس رأس الدولة، ففى حديث له لأحدى صحف الخرطوم ذكر السيد أحمد الميرغنى بأنه «لا يوجد فى الأفق خلاف حول الشريعة وضرورة تحكيمها. ليس هذا فقط بل إنه لا بديل لشرع الله فى الحكم غير أننا نريد للقوانين فى السودان تلاؤماً مع عروبة وإسلام السودان». وحسناً أن يتحدث السيد أحمد عن ضرورة تلاؤم القوانين مع واقع السودان، بيد أن هذا الواقع ليس هو الواقع العربى - الإسلامى فحسب فهناك واقع آخر لا هو بالعربى ولا هو بالإسلامى. لم ينس السيد أحمد فى حديثه ذلك أن يتناول قوانين سبتمبر، قال إن: «ما كان يمارسه جعفر نعيمى فى السودان ليس شريعة فقد شوه حكم مايو صورة الإسلام المشرقة الصحيحة عندما سن تلك القوانين بشكل عشوائى بعيداً عن الحرص على مكانة ورفقة الإسلام». وذلك وعى متأخر لأن صاحب هذا القول هو نفس الرجل الذى كتب إلى

نميرى فى الثالث عشر من سبتمبر ١٩٨٣ يقول: «كلفنى السيد محمد عثمان السيد على الميرغنى بمناسبة إصدار سيادتكم للقوانين الفسلامية والتي وضعت الشريعة الإسلامية السمحاء موضع التنفيذ فعلى فى بلدنا الحبيب أن أنقل لسيادتكم التأييد الكامل والمطلق لكل هذه الخطوات الإسلامية العظيمة والتي هى بكل المقاييس من الإنجازات العظيمة وهى من صميم أهدافنا».

على أى فقد شهدت جهود السلام دفعة كبرى عند اللقاء الذى تم بين السيد الصادق المهدي والدكتور جون قرنق فى صيف عام ١٩٨٦ بعد بضعة أشهر من إعلان كوكادام. ومع أن ذلك اللقاء الذى دام تسع ساعات كان حاداً فى بعض مداولاته إلا أنه كان لقاء فريداً جاءت فيه لحظات حسب الناس فيها أنهم أضحو قاب قوسين أو أدنى من الاتفاق. أروع تلك اللحظات هى الخاتمة حيث قال قرنق للصادق: «هناك شىء نتميز به نحن فى السودان هو السماحة؛ فلا أعرف تجربة أخرى فى العالم جلس فيها الحكم والمتمرد عليه فى لقاء ودى دام تسع ساعات بالصورة التى اجتمعنا به. كلماتى الأخيرة لك هى أن تعلن عندما تعود إلى الخرطوم بأنك جئتها وأنت عازم على تنفيذ «إعلان كوكادام»، وعند سماعى لذلك البيان سأعلن من جانبى وقف إطلاق النار دون أن أطلبك بالمثل. إننى أعرف جيداً أن «الإخوان المسلمين» سيخطبون فى المساجد ضدك، وسيحشدون الحشود فى الطرقات، ولكى أعرف أيضاً بأن الشعب السودانى سيخرج كله ليؤيدك لأنه يريد السلام. ولعله فى الاستقبال الذى قوبل به السيد الميرغنى عقب عودته من أديس أباب وهو يحمل ميثاقاً للسلام بعد ثمانية عشر شهراً من لقاء الصادق وقرنق مصداق للنبؤتين، سعى «الجبهة» لتأليب الشارع ضد أى وفاق من أجل السلام، وقدرة الشعب على أن يرد الصا صاعين تأكيداً لتأييده للسلام.

لم يكن ذلك هو ما رغب الصادق فى تحقيقه بذلك اللقاء إذ كان ما زال عند موقفه فى إعادة صياغة «إعلان كوكادام»، فالذى كان يرغب فيه هو تكوين لجنة قومية يختارها بنفسه لتقوم بصوغ ميثاق جديد بديل لإعلان كوكادام على أن يتفق هو وقرنق على مهام

تلك اللجنة. ومن البين الذى لا خفاء فيه أن السيد الصادق كان يريد وفاقا هو صانعه بل - فى الحقيقة - صائغه، لأن صناعة السلام، بصرف النظر عن الإطار الذى تتم فيه، لابد أن يقوم بها رئيس الوزراء وحكومته. وقد تبدى اهتمام رئيس الوزراء بموضوع السلام، من الناحية الإدارية والإعدادية، بإنشائه لوزارة السلام وشروعه فى إعداد الملفات التى تتضمن خلفيات المشكل، واستجابته لعدد من المبادرات مثل مبادرة الإساقفة المسيحيين، ومبادرة الجنرال أوباسانجو رئيس نيجيريا السابق، ومبادرة الرئيس اليوغندى موسوفيني ثم أتباع كل هذا بتكوين لجنة تقويم لمساعى السلام برئاسة باسفيكو لادو، وقد ضمت لعضويتها: ما مايثو أوبور، الدواجر، ريت شوك، لورنس مودى، إبراهيم الأمين، حماد عمر بقادى، يوسف أحمد يوسف، أحمد سعد عمر، وعبد الباسط سيعد.

عقب عودة الصادق للخرطوم بعد ذلك اللقاء وقع حدثان لا رابطة بينهما إلا أن أثرهما كان كبيرا فى عرقه مسيرة السلام: الأول هو محاولة «الجبهة الإسلامية» الضغط على رئيس الوزراء والحزبين الحاكمين بإثارة موضوع تطبيق الشريعة حتى تخرجهم إن لم يكن أمام مؤيديهم، فأمام أولئك الذين اتفقوا معهم على إلغاء قوانين سبتمبر؛ والثانى هو حادث إسقاط الطائرة المدنية (طائرة سودانير) فى مشارف مطار ملكال، وهو حادث قاد إلى تشويش كثير لم يعد يستبين معه الناس ما هو الأساسى وما هو الهامشى. وفى سبيل إحراج الحكومة ورئيسها، بعد أن لاح فى الأفق أن انفراجا قد يقع قريبا فى مجال السلام، تقدم «الجهويون» بمشروع قرار للجمعية التأسيسية يلزمون به الحكومة بتنفيذ كل الأحكام الصادرة تحت قوانين الحدود والتى لم تنفذ بعد، وكان عدد الأحكام الحدية التى صدرت فى عهد النميرى ولم تنفذ قرابة الثمانين حكما. الهدف من ذلك الاقتراح كان هو إشاعة الفتنة بين صفوف البرلمانين الحزبيين المسلمين وتخييرهم بين تأييد أحزابهم - إن اتخذت الأحزاب موقفا معارضا - أو مساندة «الجبهة»؟ فإن فعلوا الأولى اتهمتهم «الجبهة» بالتكر لشرع الله، وأن فعلوا الثانية تحقق لجبهة ما تريد بإيجاد شرخ فى الجدار الحزبى. ومما يكشف عن ختل «الجبهة» قول الدكتور الترابى بعد أن صار نائبا عاما عن نفس هذه القوانين التى انبثقت منها تلك الأحكام التى كان يبتز بها

الخصوم ويتهممهم بالمرق عن الإسلام لرفضهم تنفيذها، بأن «تلك القوانين هي قوانين وضعية بريطانية المنشأ وكل ما فعله واضعوها هو إعادة صياغة القوانين البريطانية وحشر الأحكام الحديثة فيها». فالقيه الترابى، يطالب بحكومة الأحزاب التى لم يكن جزءاً منها فى عام ١٩٨٧ بتطبيق الأحكام الحديثة التى صدرت فى عهد نميرى تحت ظل قوانين سبتمبر ولم تنفذ منذ خلعه ويقول بأن عدم تنفيذها عصيان لأوامر الله وإبطال لشرعه. ولكن ما إن جاء عام ١٩٨٨ وأصبح الفقيه حاكماً وحليفاً لتلك الأحزاب حتى أخذ يصرح بأن قوانين سبتمبر تلك هي «قوانين وضعية استعمارية حشرت فيها الحدود حشراً».

على أن المتاجرة بشرع الله لا تقف عند الدكتور الترابى وحده، فدونت ما صنعتها القوى السياسية الشمالية الأخرى بقوانين سبتمبر، وبالأحكام الحديثة التى صدرت بمقتضى تلك القوانين. ونبدأ بالثانية فنقول إنه فى الوقت الذى رفضت فيه تلك القوى إلغاء قوانين سبتمبر الجنائية تهيئاً من إلغاء حدود اللبس (مما يعنى أنها أقتعت ذاتها بأن تلك الحدود هي أمر الله الذى لا يستطيع أحد تبديله) قررت أن لا تنفذ الأحكام التى أصدرها القضاة التزاماً بأحكام «شرع الله» لاستغلالهم لها، إذ كان من بين تلك الأحكام أحكام بالقطع من خلاف، وأحكام بالصلب والقطع، وأحكام بأن تفقأ عين مذب لأنه فقأ عين أخيه أو تكسر سن مذب آخر لأنه كسر سن أخيه عملاً بقوله تعالى: ﴿العين بالعين والسن بالسن...﴾. وكأننا بهؤلاء الحكام الذين لا يجسرون على إلغاء الأحكام الحديثة فى القانون، رغم استفظاعهم لها، بدعوى أن إلغائها تعطيل لحدود الله (وحدود الله عطل واحداً منها الخليفة الثانى لرسول الله) ثم يفرقون ويجزعون عندما يجيئ التنفيذ العملى للأحكام بل يعطلون ذلك التنفيذ. يحاولون مخادعة ربهم، ولا يخدع الغشينة هؤلاء إلا أنفسهم.

انشغل الناس بمشروع أقرار «الجبهة انشغالا عن كل ما عداه حتى أحبطوا الاقتراح «الجهوى» وجاءوا، من بعد، إلى لقاء مع «الحركة» يبلغونها فيه عن الضغوط الجبهوية

التي يعانون منها في الخرطوم. كان المراد من ذلك اللقاء اللقاء «الحركة» على الالتقاء مع القوى السياسية في نقطة وسطية حول معالجة موضوع قوانين سبتمبر تقى البعض من الحرج. في ذلك الموقف رأى المتحدثون باسم «الحركة» تناقضاً لا يجوز، حمل واحداً منهم على أن يقول: «أنتم على خطأ» و«الجبهة الإسلامية» على حق، فإن كانت قوانين سبتمبر ما زالت باقية في الكتب أفليس واجب الحكومة الأول هو تنفيذ القانون؟ وإن كنتم تملكون الأغلبية التي تحبطون بها قرارات «الجبهة» وتردون مؤامراتها أفليس الأخرى بكم استخدام تلك الأغلبية لإسقاط قوانين سبتمبر التي تضطربون حياء من تنفيذها؟ موقف الحركة لم يكن مبعثه التشدد وإنما الخشية من النتائج، فإن كان الذين يؤمنون بفساد قوانين سبتمبر عاجزين كل العجز عن إلغائها رضوخاً لمزايدة «الجبهة» فما الذى سيصنعون غداً عند مجابتههم بما هو أخطر منها عند مناقشة الدستور، الفصل بين الدين والسياسة. فالمراد إذن هو حمل الناس على المضى بأحكامهم إلى نهاياتها المنطقية، وتحمل التبعات التي تترتب على تلك الأحكام بدلاً من التستر وراء «الجبهة» من جهة، ووراء «الحركة» من جهة أخرى.

أما الحادث الثانى فهو إسقاط الطائرة وكان مصدر غضب للكثيرين فى داخل السودان وخارجه. وقد تعرضت «الحركة» بسببه لنقد شديد من نصرائها وأصدقائها فى أفريقيا والغرب بمن فيهم أولئك الذين يلمون بالظروف التي وقع فيها الحادث. ونتيجة لتلك الظروف أصدرت الحركة «إنذاراً» بعزمها على إسقاط أى طائرة تعبر الأجواء التي تسيطر عليها وهو أمر لم يكن غائباً على السلطات المحلية والمركزية فى السودان مما كشفت عنه صحيفة مرموقة فى الخرطوم هى مجلة الأشقاء. أوردت تلك الصحيفة: «تؤكد تحريات الأشقاء أن ثمة مفاجأة تمخضت عن عملية التحقيق فى حادث الطائرة الفكوكرز بملكال ومدير المطار هناك يحذرانهم من إقلاع الطائرة وإنهم سيقومون بإسقاطها فى حالة إقلاعها. ومعروف أن قوات المتمردين كانت قد أصدرت تحذيرات نشرت من خلال وكالات الأنباء العالمية والمحلية يوجهون فيها إنذاراً واضحاً بضرية أية طائرة تدخل فى المجال الجوى لجنوب البلاد».

لم يكن غريباً أن يثير الحدث ثائرة أصدقاء «الحركة» قبل خصومها في داخل السودان، كما لم يكن غريباً أن يكون له ردود أفعاله عند المسؤولين في السودان؛ إلا أن ردود فعل المسؤولين لابد أن تكون أمراً محسوباً؛ والذي يدعو للعجب في ردود الأفعال الشمالية هو ازدواجية المعايير. لم يكن ذلك هو الحادث الأول من نوعه في تأريخ تلك الحرب وما سبقتها من حروب والذي راح فيه الأبرياء ضحية لاعتداء متعمد لم يقصد منه إلا الترويع. كما أن يكون هو الحادث الأخير. وقد كان الحادث الأول من نوعه في تأريخ تلك الحرب وما سبقتها من حروب والذي راح فيه الأبرياء ضحية لاعتداء متعمد لم يقصد منه إلا الترويع، كما لن يكون هو الحادث الأخير. وقد كان الحادث فرصة مناسبة اهتبلتها «الجبهة الإسلامية» لإدانة «الحركة» من جانب بالإرهاب؛ وإتهام الحكومة، من الجانب الآخر، بالتفريط مما قاد لأن يصبح رئيس الوزراء هو صاحب أعلى الأصوات في التشديد بالحادث. وإن كانت التشديد والإدانة للحادث من جانب رئيس الحكومة هما حقه وواجبه، إلا أن رئيس الوزراء تجاوز هذا الحق والواجب عندما أعلن وقف أى اتصال بالحركة، وإتهام كل من يتصل بها أو يتعاون معها بالخيانة للوطن. ومن المفارقات الغريبة أن يكون اتصال الدكتور الترابي بالحركة في لندن (الذي أشرنا إليه قبل هنيهة) قد تم في نفس تلك الأيام.

ظلم رئيس الوزراء نفسه كثيراً باتخاذ ذلك الموقف لأن الذي يريده الناس من قيادتهم هو إدارة الغضب لا إثارته، أى القيادة من الأمام إلى الخلف. كما أن الذي تتطلبه المواقف المصيرية من قائد المسيرة هو الارتقاء بنفسه فوق الانفعالات العابرة حتى يستطيع كبح جماح الجامحين ورد غلواء المغالين. تذكرت يومذاك المهاتما غاندى، تذكرت موقفه إبان أحداث بومباى غداة انقسام الهند الذي راح ضحيته عشرات المسلمين. وكان غاندى، لكيما يبقى على وحدة الهند، قد اقترح على محمد على جناح بأن يصبح رئيساً لوزراء عموم الهند على أن يتنازل له نهرو عن ذلك الموقع، وعلى أن يتولى جناح بمفرده اختيار من يشاء من الوزراء. لم يصدق جناح بأن هذا سيرضى صعب غاندى، حتى وإن قال به المهاتما، ولهذا استمر في مطلبه بالتقسيم؛ وتبعته التقسيم الأحداث الدامية التي شهدتها

معظم مدن الهند. تلك الأحداث حملت المهاتما للانتقال إلى بومباي، واحدة من أكثر المدن التي أدمها الصراع؛ مؤثرًا عند وفوده إليها الإقامة في منزل صديق له من المسلمين رغم نصيح صحبه له بأن ذلك سيزيد من غضب الهندوس. وفي داخل منزله صديقه المسلم أعلن غاندى صيامه الأخير معلناً بأنه لن يقلع عنه حتى يكف الهندوس عن قتل المسلمين فكان له ما أراد بعد فترة ليست بالقصيرة؛ إلا أن ذلك كان إلى حين؛ فما أن خرج غاندى بعد أن أقلع عن الصيام عقب إبلاغ نهررا وسردار باتل له بإنهاء الاقتتال بين المسلمين والهندوس في كل أرجاء الهند، حتى تصدى له هندوكى مهوس فارداه قتيلا ببيض طلاقات من غدارته.

تلك القصة نشير لها لنكتشف عن دور القائد في تقديم النموذج والأمثلة، في أن يكون هو البلمس الشافى للجراح لا الأصبع التى تتكا القرحة قبل أن تشفى.

فى جو ذلك التآزيم المفتعل أصبح كل جهد من أجل السلام محل إثارة واتهامات بما فى ذلك الجهود التى كانت تشارك فيها الحكومة. فمبادرات الرئيس النيجرى السابق أو بسانجو كانت محل اتهام من صحافة «الجبهة»، وندوة واشنطنون التى دعت لها مؤسسة الاسمثنونيان أسماها البعض «مؤامرة أمريكية» لتدويل القضية تمت «فى ظروف مريبة»، واللقاء الذى دعت عليه المجموعة التى تضم عدداً مرموقاً من الرؤساء السابقين «انتراكشن» Inter Action أثارت ثائرة البعض لما «أحاط بها من غموض». وفى كل هذه الحالات كانت الإثارة تجيئ والإتهامات تتوالى إما من ناقد يحسب نفسه سيد العارفين ولهذا فلا يجوز أن يفض عليه شئ أو من صحفى يجادل حول أهليه مجلس «الانتراكشن» لمناقشة القضية دون أن يدري إن كان «الانتراكشن» هذا اسماً لمنتدى فكرى أو لفريق لكرة السلة؛ أو من مثقف واثق من نفسه، مباه بمركزه، فائق الإحساس برسالته التاريخية ولهذا آذاه كل الأذى أن لا تشمله الدعوة لندوة واشنطنون فأخذ فى التساؤل عن «الظروف المريبة» التى وجهت فيها الدعوة لفلان ولم توجه لعلان فى حين قد لا تكون «الظروف المريبة» تلك أكثر من أن القاعة «ب» التى تقرر أن يعقد فيها الاجتماع لا تتسع لأكثر من عشرين شخصاً، ولهذا فلا بد أن يختار الداعون فلانا ويتركوا علانا.

عادت الكرة مرة أخرى إلى ملعب الجمعية التأسيسية بعد تشكيل حكومة الصادق المايو أبريلية عقب إتفاق الأحزاب الثلاثة صبيحة الأربعاء ٢٠ / ٤ / ١٩٨٨ على ميثاق جديد أسموه «ميثاق السودان الإنتقالى» وأشرف على تنسيق إعدادة عضو مجلس رأس الدولة على حسن تاج الدين. ولا شك فى أن الميثاق كان محاولة جادة للتجاوب مع الإطروحات التى أثارها «الحركة» إلا أنه كان يعانى من نقاط ضعف ثلاث أفرغته من محتواه. الأولى هى الإيحاء بأن الروح التى أملتة هى «تقوية الجبهة الداخلية» ضد الجبهة الخارجية مما لا يجعل منه ميثاق حوار وإنما عريضة احتجاج إن لم يكن نداء ثار. والثانية هى الفروض الخاطئة التى استند عليها التحليل والتى لا تبعث على الثقة فى جدية المحاورين، خاصة إن كانت تلك الفروض تقوم على تبرئة ساحة الأحزاب من كل مسئولية عن ما عانى منه السودان منذ الاستقلال. والثالثة هى عدم توافق الرايات المعلنة مع الممارسات التى صحبتها؛ كل واحدة من هذه القضايا سنتناوله بالتعليق.

فالحديث عن «تقوية الجبهة الداخلية» يوحي بأن الحركة الشعبية (التي يفترض أنها هى الجبهة الخارجية) تحارب فى زيلع وبربره لا فى الكرمك والرنك وكادقلى؛ إلا أن كان المفترض بالداخل هو الشمال والخارج هو ما عداه من ربوع السودان. أما الافتراضات الخاطئة فتلحمها فيما أوردته ديباجة الإتفاق بأن «مشكلاتنا القومية الحالية نتاج للتركة التى خلفها الاستعمار علماً بأن الجهود الوطنية منذ الاستقلال لحل هذه المشكلات لم تحقق نجاحاً نسبة لاثنين وعشرين عاماً من التدخل العسكرى». وبصورة عامة فأنا لا أثق كثيراً فى مصداقية أى شخص ينزع للمكابرة على الحقائق لأن هذا يفق الناس الثقة فى جديته وصدقه حتى عندما يصيب. فالمشكلة التى نتحدث عنها هى مشكلة أقليم بعينه وتظلمات بعينها، ليست هى قضية التعددية أو الليبرالية أو احترام الحقوق الأساسية حتى ننسب التعدى عليها للعسكريين. ويقول التاريخ المشهود أن أول حل وطنى لتلك المشكلة فى عهد نظام ديموقراطى برلمانى (مؤتمر المائدة المستديرة)، ولجنة الأثنى عشر،

ومؤتمر عموم الأحزاب الذى ترأسه القاضى محمد صالح الشنقيطى) قد أجهضته الحكومة الديموقراطية نفسها، فما هى مسئولية العسكريين عن ذلك. وفيما يبدو فإن السيد الصادق ما زال عند ذلك الرأى؛ عبر عنه بصورة تكاد تمزق أوصال الحقيقة فى واحد من مؤلفاته الأخيرة. فى ذلك المؤلف احتلت فيه المشكلة السودانية ما يقل عن الست صفحات من بين مائتى صفحة من السياحة الفكرية التى نحمدها للكاتب فى ظل الظروف القاسية التى دبح فيها كتابه ذلك. أورد السيد الصادق فى ذلك الكتاب أنه عقب «مؤتمر المائدة المستديرة ثم لجنة الأثنى عشر وأثناء مداولاتها تم إتفاق أساسى بينى وبين السيد وليام دينق على الاعتراف بخصوصية وضع الجنوب، واعتراف بأن السودان قطر واسع ومتنوع وأن هذه الحقائق يمكن استيعابها فى شكل نظام إقليمي، «هذا الإتفاق وراء الكوالى هو الذى مكن الأحزاب السودانية من التوصل لاتفاق شامل أرسل للجنة الدستور القومية لتضمينه فى مشروع الدستور الدائم، ولكن كل هذا أوقف بوقوع انقلاب مايو ١٩٦٩».

ونزعم بأن ذلك القول يجافى الحقيقة مجافاة كاملة، فما كانت قضية الجنوب يومها موضوع اتفاقيات جانبية «وراء الكواليس» وإنما كانت محل حوار معلن ومشهور. وأن تعذر الحل يومذاك فما كان ذلك إلا لمناورات السياسية الحزبية ومناورات الإداريين الذين اعترض اتحادهم على مبدأ الحكم الإقليمى للجنوب، وإيكال إدارته لابنائهم وكان قضية السودان هى وظائف المديرين ونواب المديرين فى الجنوب التى يجب أن تقتصر فيها فرص الترقى على «القادرين»، وما القادرون إلا المتمرسون على الإدارة من أبناء الشمال. ومن بين الحزبيين الذين حملوا لواء المعارضة للحكم الإقليمى فى الجنوب بعض المرموقين فى حزب الأمة، باسم هؤلاء تحدث السيد كمال عبد الله الفاضل معلناً بأن «الإقليمية تمزق وحدة البلاد» ولهذا صدرت إحدى الصحف تقول فى عناوينها الرئيسية: «حزب الأمة يعارض الإقليمية». وكانت نفس الصحيفة قد أعلنت منذ بضعة أيام بأن ستأ ثلاثين نائباً من الجنوبيين والنوبة والبجة قد تكتلوا لإبداء رأيهم حول الدستور وموقف

الأحزاب المريب من قضية الإقليمية. فما الذى يعنيه السيد الصادق بالاتفاق الشامل إن كان قد عجز عن حمل بعض قيادى حزبه، وبعض من يعمل تحت إمرته من أهل الشمال على قبول ذلك الاتفاق؟

نجيئ، من بعد، إلى المبادئ التى أعلنها الميثاق والتى سنتناول اثنين منها، بعد إيرادها كاملة، لنرى مدى توافق الشعارات التى أعلنتها تلك المبادئ مع الممارسات العملية للسلطة لوضعها فى حيز التنفيذ؛ والمبادئ هى:

- الإلتزام بالديموقراطية التعددية كنظام للحكم.
- الإلتزام باللغة العربية كلفة رسمية والإنجليزية كلفة رئيسية فى الجنوب.
- اعتبار اللغات المحلية التى تتحدثها بعض المجموعات العرقية فى أقاليم السودان المختلفة كجزء من التراث الوطنى وعلى الدولة رعايتها.
- الهوية «نحن سودانيون، هويتنا السودانية تقوم على أصولنا العربية والأفريقية».
- المشاركة العادلة فى مؤسسات الدولة كالقضاء والدبلوماسية والقوات النظامية والخدمة العامة.
- الرعاية الخاصة للمؤسسات التعليمية فى المناطق الأكثر تخلفاً.
- تكثيف الإغاثة.
- التوزيع العادل للموارد القومية.
- الإسلام والمسيحية هما الديانتان الرئيسيتان فى السودان، فالإسلام دين الأغلبية بينما المسيحية ديانة عدد كبير من السودانيين؛ على أن تقال مسألة الدين والسياسة القدر الكافى من النقاش فى المؤتمر الدستورى.

وقع على ذلك الميثاق عدد كبير من الأحزاب وامتنعت عن التوقيع عليه أحزاب اليسار كما امتنعت عن التوقيع «الجبهة القومية الإسلامية» بالرغم من مشاركة ممثليها فى الحوار (أحمد عبد الرحمن، إبراهيم أحمد عمر، موسى حسين ضرار). وجاء رفض

«الجبهة» للتوقيع نتيجة لعدم قبول اقتراحها القاضى بإلغاء قوانين سبتمبر «وتحقيق رغبة وإرادة الأغلبية بأصدار قوانين إسلامية بديلة مستمدة من الشريعة الإسلامية والعرف تعيد حياة الأمة إلى أصالتها وتراعى مستجدات العصر على أن يتم ذلك فى خلال شهرين». ومن الواضح بأن «الجبهة» كانت تتحدث عن هذا الأمر وكأن الذى تدعو إليه من قوانين هو، من ناحية انعكاس لحكم الله «الذى لا بديل له» كما أنه من الناحية الأخرى تعبير عن «رغبة وأرادة الأغلبية». وقد شهدنا كيف ظل «شرع الله» القطمى هذا يتغير ويتبدل كلما هبت ريح سياسية. أما الجنوبيون فمع قبولهم بالميثاق إلا أنهم أصروا على أن لا يطلق على اسم القوانين التى ستستبدل بها قوانين سبتمبر نعت «الإسلامية» بل تسمى بالقوانين البديلة على أن يربحاً البت فى «أمر الحدود» إلى المؤتمر الدستورى.

من قائمة المبادئ تلك سنتناول موضوعين، الأول هو موضوع هوية السودان العربية الأفريقية، والثانى موضوع القوانين البديلة، وحول الأمر الأول؛ أحسن الميثاق عندما أستهل بالقول: «نحن سودانيون»؟ لأنه لو اجتمع الناس على أن «السودانية» هى التى توحد بينهم لما قام بينهم خلاف، ويكاد المرء يظن بأن بعض أهل السودان يستحيون من أن ينسبوا أنفسهم لـ«السودانية». والسودانية، بطبيعتها، مفهوم جامع يقتضى الاعتراف بكل الخصائص الثقافية لأقوام السودان غير العربية، أى اعتبار ثقافتها جزءاً من التراث الوطنى الذى ترعاه الدولة. أما الموضوع الثانى فهو موضوع القوانين الإسلامية البديلة والتى سنتناولها ليس فقط من حيث هى قوانين، وإنما أيضاً للأثار السياسية بعيدة المدى التى تترتب عليها؛ وهذا أمر لا يمكن الأزوار عنه باهتبال الأحكام، أو المراوغة اللفظية، أو الترويع والإرهاب بتهم الكفر والإلحاد. وإن كانت تلك هى المبادئ المعلنة، فما هو حال الممارسات؟

لم يجف المداد الذى سطر به «الميثاقيون» ميثاقهم حول هوية السودان العربية الأفريقية، معلنين على الملأ بأن الدولة السودانية «الصحية الإسلامية» ستولى بعين الرعاية كل الموارث الثقافية لأهل السودان على اختلاف عروقهم، حتى انبرى الوزير

الذى يفترض فيه رعاية الثقافة لينكر على السودان جذوره النبوية، كما اندفع آخرون غيره كانوا يشاركون فى الحكم للتدبير بطائفة من أهله لأنها كانت تحتفى بآثارها الدينية، وهى آثار أقدم تاريخاً من الإسلام؛ وفى الحالتين لا نتحدث عن الجنوب.

سعى ذلك الوزير لإزالة الآثار النبوية من متحف السودان ليبدلها بالآثار التى تكشف عن ما أسماه «وجه السودان الحقيقى»، إلا وهو الوجه المسلم، دون أن يجد من بين زملائه أو رؤسائه من يردعه من هذا الافتئات على التاريخ، وإن كان قد سعى لتلقيه درساً فى التاريخ واحد من الأمناء على ذلك التراث، الدكتور أسامة عبد الرحمن النور مدير مصلحة الآثار السودانية. كان من الغريب حقاً أن يجيئ إنكار ذلك الوزير لتاريخ السودان غير الإسلامى فى الوقت الذى كانت تحتفل فيه مصر بأوبرا عايدة لفيردى، وأوبرا عايدة هى تصوير لأمجاد مصر الفرعونية والكوشية لا مصر الإمام الشافعى أو سيدنا الحسين. أو يجيئ فى نفس الوقت الذى كانت تحتفل فيه الأردن بتراتها النبوية إبان المهرجانات الفنية فى البتراء؛ ومليك الأردن الذى كان يرعى هذه المهرجانات لا ينحدر من النبطيين وإنما انحدر من العترة النبوية الكريمة، لهذا وحده، إن لم يكن لسبب آخر، يفترض فيه أن يحرص كل الحرص على المحافظة على الوجه الإسلامى لبلاده. بل يجيئ أيضاً فى ذات الفترة التى كانت تناشد فيها سوريا المنظمات الدولية لدعم جهودها من أجل صيانة مسرح تدمر وإعادة ترميمه ليسع ثلاثة آلاف مقعد؛ ولا أحسب أن الذين كانوا يوالون هذه المساعي فى دمشق ينحدرون من صلب الإمبراطور الرومانى «كلا كلا» الذى بُنى ذلك الصرح العظيم على عهده، أو يكفى هذا لإبانة الأمر لوزير الثقافة عدو الثقافة أم نضيف إليه جهود حكومة العراق فى إعادة بناء «بابل» مدينة نبوخذ نصر، فعراقى الأمم والرشيد لم تتكرر لتاريخها الأشرى، ولتتكرر لحمم زائبيها الذى أصبحت شريعته أساساً للتلمود اليهودى.

وإن كان اهتمام بعض دول المشروف بتراتها غير العربى اهتماماً متحفياً إلا أن اهتمام مصر بآثارها يذهب إلى ما هو أعمق من هذا لأن مصر العظيمة ظلت تعتبر أن تراثها

غير العربى هو ملك للإنسانية كلها، ولهذا اتجهت حكومتها تلك الأيام لإعادة تشييد مكتبة الإسكندرية التى أقامها بطليموس الأول عام ٢٨٠ قبل ميلاد المسيح. وما أكثر ما تغنى شعراء مصر بالرعامة الذين «مشى بمنارهم فى الأرض روما، ومن أنوارهم قبست أثينا» والرعامة هم «تاج مصر» من فرائده ابنى سسييتى (رمسيس) ومن خرازته خوفو ومينا. كان هذا هو حذاء شوقى أمير شعراء العربية فى عهده، حذاء أنكر فيه على اللورد كارنافون انتهاب تلك الآثار لأنها آثار الآباء التى يغار عليها الأبناء: «بوتنا وأعظمهم تراث، نحاذر أن يثول لأخرينا». ولا شك فى أن أهل مصر يدركون بأن قوتهم الحضارية إنما تستمد من عبقرية الزمان وعبقرية المكان، بتلك القوة هزمت مصر كل غزاتها، لم تهزمهم بجحافلها وإنما باستيعاب حضاراتهم وهضم تلك الحضارات فى أحشائها؛ لأجل هذا أضحت مصر، كما وصفها ابن خلدون، «مجمع الدنيا ومحشر الأمم». فإين كل هذا من ذلك النمط الذى ابتلى به السودان من حاكمين لا يدرك الواحد منهم العبقرية الزمانية الكامنة فى بلاده ناهيك عن أن يملك القدرة على أن يجعل من التعارض الثقافى تجانسها، ومن التناحر تناغما، ومن المتناقضات متآلفات.

وما حال وزير ثقافة السودان إلا كحال المشعوذة من «الإخوان المسلمين» الذين أنكرت صحافتهم - وهم فى الحكم فى آخر أيام عهد الأحزاب - على النادى القبطى بالخرطوم استذكاره لتراث السودان المسيحى عندما دعت المكتبة القبطية بالخرطوم لمهرجات تحتفى فيه بتاريخ السودان القبطى، وهو تأريخ لا ينكره إلا النافل أو الجاهل. ولم يعرف السودان - منذ أن استقل - صراعاً سياسياً أو دينياً بين الأقباط والمسلمين من أهله لأن قيادات السودان فى فترة الديموقراطية الأولى قد سعت لأن تجعل من المواطنة رابطة تعلق على كل رابطة بين أهل السودان حتى لم يعد القبطى السودانى يجد حرجاً فى أن يسهم فى حقل السياسة، جنباً إلى جنب، مع أخيه المسلم، بل أن يسلم قياده طائعاً لذلك المسلم. ولو كان بين قبط السودان يومذاك من هو فى بلاغة مكرم عبيد لقال كما قال السياسى المصرى الأديب: «أنا قبطى دينا ومسلم وطننا»، فالسودانية التى جمعت بين

المسلم والمسيحي والوثني أكثر عراقية من الأديان، وما أصدق أمير الشعراء شوقي عندما قال يندد بعمهاء مصر، وإن كانوا لم يوزروا على الثقافة.

ألم تك مصر مهدنا ثم لحدنا وبينهما كانت لكل مغانيا
ألم تك من قبل المسيح ابن مريم وموسى وطه تعبد النيل جاريا
فهلا تساقينا على حبه الهوى وهلا فديناه ضفافاً وواديا

ولم يكن غريباً في جو ذلك الهوس أن يشهد السودان في تلك الأيام ألواناً من التحرش الديني لم يعرفها السودان من قبل في كبريات مدنه، خاصة بالنسبة للأقباط. كان ذلك التحرش هو جزء من خطة مرسومة تستهدف استكشاف مواقع الضعف لكيما تتبعها الحملة الشرسة ضد السودانيين غير المسلمين، إما بالاستكثار العلني لوجود الكنائس في المناطق السكنية (وكان المفترض أن تكون الكنائس في المنطقة الصناعية) أو إنكار حق مواطن مسيحي في ممارسة مهنته كما حدث للصيديق المحامي نبيل أديب عبد الله الذي اعترض محام ذى نسب بالجبهة الإسلامية (محمد إبراهيم الطاهر) على حقه في رئاسة لجنة تحكيم انشأتها المحكمة للفصل في دعوى قضائية لأن المسيحي يجب أن لا يقضى في أمور المسلمين؛ وتلك دعوى رفضتها، بحق، محكمة الاستئناف لتعارضها مع المادة ١٨ من الدستور التي تنص على عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين.

كان كل هذا يدور في ثمانينيات القرن العشرين أى بعد ما يزيد على أكثر من قرن من صدور الخط الهمايوني من الباب العالي في الاستانة حول حقوق الأقباط في مصر. وينص ذلك الفرمان على عدم منعهم من أداء فرائض دينهم وعدم إجبارهم على ترك دينهم واتخاذ التدابير لتأمين ذلك. كما ينص على المساواة في الوظائف بين المسيحيين والمسلمين، ووجوب الخدمة العسكرية على المسلم والمسيحي، وأن تزال من «المحررات الديوانية جميع الألفاظ والتعبيرات والتمييزات التي تتضمن الإساءة إلى فئة من الناس بسبب المذهب أو اللسان أو الجنسية ويمنع قانونا استعمال كل نوع تعريف وتوصيف يوجب العار أو يمس الناموس سواء كان بين أفراد الناس أو من طرف رجال الدولة الإداريين». هذا هو ما فعله الباب العالي في القرن الماضي قبل إعلان ميثاق حقوق

الإنسان، وقبل أن يسفر على الناس فجر «الصحوة الترايبية». وما فتئ دعاة تلك الصحوة يقولون بأن الإسلام قد سبق العالم كله إلى موثيق حقوق الإنسان. إلا أن كل ممارساتهم لا تكذب فقط دعاواهم وإنما تلحق بالإصلاح أبلغ الأذى أن مح أن الذى يدعون له ويمارسون هذا الإسلام.

وأقول بدون استحياء بأنه لو كان هناك بعض ما أباهى فى مجال الحفاظ عليتراث السودان التاريخي، لكان هو سعيى الدائب إبان عملى فى اليونسكو لإكمال بناء متحف السودان ونقل آثار معبد بوهين إليه ثم إعادة تعمير فريسكوات الكنائس النوبية التى تأثرت لحد كبير بالفن القبطى المصرى، خاصة ما يعرف برسوم الفيوم. أو ليس من العار أن يصبح الجهد الخارق الذى بذله الأمير صدر الدين خان الأسوى الإسماعيلى المسلم. محل تساؤل عند بعض حكام السودان فى نهاية الثمانينيات. ثم أوليس من العار أن تصمت دولة بأكملها عن جهل هذا الوزير بتاريخ بلاده، وتكشف بذلك عن استهانتها البالغة بذلك التاريخ. ومن المؤسى أن يتزامن ذلك الموقف المشين مع احتفاء مركز دراسات الآثار النوبية فى جامعة شيكاغو باكتشافاته التاريخية فى بلاد النوبة، أو ما يعرفه علماء الآثار ببلد القوس (Ta Seti). ثم أوليس من العار أن يحج أهل العالم من المؤرخين وهواة الفنون إلى متحف وارسو ليشاهدوا صورة قديسة فرس (وفرس هذه مدينة سودانية نوبية) فى ذات الوقت الذى يرتفع فيه صوت وزير «الثقافة» السودانية مطالبًا بإبادة هذا الميراث الحضارى. ومرة أخرى أقول، دون استحياء، بأن من أكثر ما أفاخر بالإسهام فى إنجازه فى عهد مايو هو حث النظام على إكمال الركن المسيحى فى متحف السودان حتى يقوم بافتتاحه الإمبراطور هيلاسلاسى عند زيارته للبلاد عقب توقيع اتفاق أديس أبابا.

إن الذين يتوهمون بأن فى تمجيد النوبية انتقاص من عروبة السودان، أو أولئك الذين يظنون فى استذكار تاريخ المسيحية السودانية انتقاص من إسلامه قوم يريدون لبلادهم أن تعيش - كما يعيشون - خارج إطار التاريخ. ثم إن هؤلاء قوم لا يفهمون من الإسلام إلا

القشور، ويسيتون إلى وطنهم ودينهم المتسامح أبلغ الإساءة. فكيف يمكن للرجل الذي ينكر على المواطن المسيحي حقه في استذكار تاريخه البائد أن يدعى بأن الدولة الإسلامية المزعومة التي يدعو إليها هي رسالة قادرة على أن تكفل لنفس هذا المسيحي حقوقه كاملة في حاضره المشهود. أولاً يرى الناس ما في دعاوى التسامح من جانب هؤلاء الغلاة من كذب ومخاتلة؛ ثم منذ الذي يملك أن يقنع جرجس وبطليموس وأسامة في الشمال، ناهيك عن دينق وبرنابا في الجنوب بأن حقوقهم سترعى في ظل الدولة الدينية إن كان مثل هؤلاء هم دعاة تلك الدولة بل رعاتها.

إن هذا الرهط لا ينطلق في أحكامه المشتطة هذه إلا من عقدة نقص. فحاكم مصر وحاكم سوريا ومليك الأردن ليسوا مطالبين بأن يثبتوا للناس عروبتهم لأنها حقيقة يرونها في سحتهم ويعبرون عنها بلسانهم؛ أما هجائن السودان ومهاجينه فقد أوهموا النفس بأن لا سبيل لإثبات عروبتهم إلا بأن يكونوا عرباً أكثر من أهل نجد وتهامة. هؤلاء المغالون لا يدركون بأن عروبة أهل السودان هي عروبة حضارية وثقافية، لا عرقية. ودون جنوح للمبالغة نقول لا بأن الذي يحمل البعض على هذه الغلواء هو نظرتهم الذاتية الشوفينية للعروبة، لأن «العروبة» تميزهم عن غيرهم من بنى وطنهم من غير العرب الذين تربوا على اعتبارهم عبيدا لهم أو تربوا على اعتبار أنفسهم سادة عليهم. الواحد من هؤلاء لا يبتغي إلا اثبات عرويته العرقية لنفسه أولاً، ثم لغيره ثانياً، خاصة والأصل العرقى هو الذي كان يميز بين أهل قبيلة وقبيلة، وبين السيد والمسود. ولو كانت العروبة رباطاً ثقافياً فقط لما تميز بها هؤلاء القوم وحدهم، فقد تبنى الثقافة العربية زنج السودان وحاميتهم أجمعين أو كادوا، ومن هؤلاء من أبدع فيها نثراً وشعراً مثل الأخوين محمد وعبد الله عسرى الصديق. لهذا لا أصدق الذين يولون بالحديث عن هوية السودان العربية الثقافية التي يتهددها «المنصريون» من غير العرب لأن هؤلاء «المولولين» يعرفون جيداً بأن جميع «المنصريين» في السودان قوم تبنوا العربية، أو هم بصدد تبنيها، بحسبانها رابطة التواصل الفكرى الوحيد بين كل أقوام السودان. الذى يعنيه حقاً هؤلاء «المولون» هو مفهوم للعروبة تمتد جذوره إلى عهود الاسترقاق، وما تكريسه إلا تكريس لتقسيم السودان إلى سادة وعبيد.

وعلى الصعيد الشخصى فإن إدراكى لهذه الحقيقة هو الذى يقسرنى على أن اتخذ من المواقف ما اتخذت، وازدد من المقالات مثل ما أردد الآن مع كل ما فيه من تعذيب للنفس بين الأقربين. والصدق مع النفس بل احترام النفس أحجى بالمرء، إذ كيف يستقيم لمن يقف فى المحافل يدين سياسات الميز العنصرى المعلن فى بعض بلاد الله الأخرى أن يصمت عن التعالى العنصرى المستتر فى بلاده؟ وكيف يستقيم للمرء الذى يندد بالأبارثيد الاجتماعى والسياسى فى جنوب أفريقيا أن يصمت عن الأبارثيد الدينى الذى يدعو له البعض فى بلد ينتمى له.

كما أن المغالاة فى الدين، من الجانب الآخر، هى أيضاً انعكاس لعقدة نقص، فالتعصب عند «الإخوانيين» أمر استوجبه احساسهم بأن تلك المغالاة هى الشئ الوحيد الذى يميزهم عن نظرائهم من أهل المدارس الدهرية الذين يسمعون، عبر أطروحات مدارسهم هذه، لمعالجة مشكلات الناس دون تمييز بين المسلم وغير المسلم؛ ومن بين أنصار هذه المدارس كثيرون لا يطمئن أحد فى دينهم. فى هذا الشأن أعود بالقارئ إلى حديث الدكتور الترابى عقب صدور قوانين سبتمبر مما أوردنا نصه فى كتاب «السودان والنفق المظلم». قال الدكتور فى حديثه ذلك لمراسل جريدة «الشرق الأوسط»، عادل صلاحى، أن تلك القوانين (الحدود) هى التى تميز الإسلامى، عن غير الإسلامى لأن كل النظريات التى يسعى الناس لنسبتها للإسلام أو تأصيلها فيه مثل الديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان نظريات يشترك فيها المسلمون وغير المسلمين.

هذا اعتراف خطير من عدة وجوه، خطير لأنه يكاد يجعل من أدنى شئ فى التنظيم الاجتماعى الإسلامى (القوانين الجنائية) أهم سمة مميزة للنظام الإسلامى؛ وخطير لأنه عندما يقول بتوافق ما ينادى به الإسلام من نظريات تنظم حياة الناس مع ما تتأدى به المذاهب العصرية يسقط دعواه حول إلغاء كل ما جاءت به الحضارة المعاصرة بحسبانها جاهلية جديدة؛ وخطير لأنه عندما يحصر الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين فى هذه الدائرة المحدودة (القوانين الجزائية) باعتبار أن لا خلاف بين الإسلام ومذاهب العصر فيما عداها ثم يذهب، بعد هذا، إلى الصادق الكفر بمعارضيه من المسلمين الذين يقولون

غير هذا فكأنما يؤكد بأن كل تلك المغالاة في الدين ليست في أكثر من ذريعة لابتزاز الخصوم، بالرغم من أن الإسلام نفسه ينهى عن الغلو في حديث متواتر للرسول ﷺ أورده أحمد والنسائي وابن ماجه والحاكم: «إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين».

ينفج بنا هذا الحديث، بالضرورة، إلى النقطة الثانية إلا وهي القوانين الإسلامية كما شائ أن يسميها «الجهويون» أو «القوانين البديلة» كما شاء أن يسميها أهل الأحزاب الأفريقية، أو «القوانين الإسلامية البديلة» كما شاء أن يسميها السيد الصادق والذي يهفو قلبه دوماً إلى جمع المجد من طرفيه؛ تلك القوانين - أسماها ما شئت - أريد بها استبدال قوانين سبتمبر حتى لا يكون هناك فراغ قانوني. محور الخلاف في هذه القوانين هو تضمينها للحدود، فما اختلف الناس حول قوانين حياة الأراضين وهذه هي الأمور التي تدور حولها حياة البشر الأسوياء، وينصرف إلى معالجتهم الحكام الذين يهيمنون على حياة العباد. ومن حيث لا يحتسبون اختزل دعاة الإسلام دينهم، دين المعاش والمعاد، في بضع آيات وأحاديث تتناول أحقر أنواع الانحراف والجنوح عند البشر، الجريمة؛ وهي بهذا لا تعالج إلا شئون البشر غير الأسوياء. مع ذلك صحت الدعوة لهذه القوانين الشائبة اتهامات لمن يعارضها لأنهم جاحدون بأحكام الله الثابتة وكافرون بما أنزل. أغلب من كان يصدر هذه الأحكام قليل علم، وكليل فقه، وعليل اجتهاد. وظل «الجهويون» ثابتين على موقفهم وهم يؤكدون بأن رفضهم للمشاركة في الميثاق يعود إلى افتقاد ذلك الميثاق لـ «أهم قضية مطروحة على الساحة السياسية وهي قضية الشريعة»، بعبارة أخرى فإن «قضية الشريعة»، بهذا الفهم المحدود، كانت تعلو عندهم على قضية الحرب والسلام، وقضية وحدة الوطن، وقضية استتقاذ أهل السودان من الخراب والمجاعات.

ليكن لهم ما أرادوا، فما الذي جاءوا به لتبديل تلك القوانين، «قوانين سبتمبر» بما فيها «الحدود»، وما هو موقفهم من تلك القوانين، «قوانين سبتمبر» عند صدورها؟.

«قوانين سبتمبر» هذه قدمها لمجلس الشعب الأستاذ على عثمان محمد طه رئيس لجنة التشريع ونائب الأمين العام للجبهة الإسلامية، أى نائب الدكتور الترابى، فى الثامن عشر من نوفمبر ١٩٨٢ مباهياً بأن تلك هى المرة الأولى التى تنص فيها قوانين السودان على أحكام الشريعة. أما الشيخ الترابى فقد آثر يومذاك أن يرمى مرمى قصيا عندما ذهب إلى تشبيه النميرى بالرسول المعصوم إذ قال لمجلة البيان (العدد ١٧، ١٩٨٤)، وهو يؤيد إصدار تلك القوانين والإجراءات التى تلتها: «تذكرون كيف كان رسول الله ﷺ فى سابق عهده مبراً من كل شبهة ولكن ما إن قام بالدعوة حتى أطلقت عليه قذائف الشبهات. ومهما يكن فإن تلك الشبهات كانت متهافئة كل التهافت، وإذا نسبتها إلى جلال قدر الإجراءات التى اتخذت فإنك آيل إلى أن تحتقرها وتطرحها تماماً». كان هذا هو رأى الترابى ونائبه فى عامى ١٩٨٢ و ١٩٨٤ «حول قوانين سبتمبر» فما الذى صنعه نفس هؤلاء الدعاة بتلك الإجراءات «الرسولية» التى قادهم نبلها وقداستها إلى احتقار كل نقد لها من «الجاحدين والكافرين»، ما الذى صنعه فى عام ١٩٨٨ بما أسموه فى عام ١٩٨٢ «شرع الله الذى لا يتبدل»، باسم هؤلاء الدعاة تقدم الاستاذ حافظ الشيخ الزاكي (زعيم جبهوى آخر) للجمعية التأسيسية فى سبتمبر ١٩٨٨ بمشروع القانون الجنائى الذى يلغى به «قوانين سبتمبر» التى قيل لنا قبل بضعة أعوام بأنها «جاءت مبرأة من كل شبهة»، ويستبدل به ما أسمى به «شرع الله الذى لا يتبدل».

وكان قد سبق أعداد تلك القوانين جدل لاجب انصرف معه الناس عن كل شيء مما يؤكد أن «الجهبيين» قد أفلحوا بالابتزاز والإرهاب الفكرى فى أن يجعلوا من قضية «القوانين الإسلامية البديلة» أهم قضية مطروحة فى الساحة، دون أن يقف واحد ليسائلهم عن ما يؤهلهم للحديث عن «قوانين بديلة» بعد أن نعمتوا «قوانين سبتمبر» التى ينتوون إبدالها بأنها «حكم الله الذى لا يتبدل»، ويعد أن حسبوا صانعها نميرى «مبراً من كل شبهة»، مثله مثل الرسول. بدلاً مما أسموه لجنة الوفاق الوطنى للقوانين البديلة.

ضمت تلك اللجنة نخبة من المواطنين، من كل الاتجاهات جاؤا. ويقينى بأن عدداً كبيراً من الذين شاركوا فى تلك اللجنة ما كانوا ليشاركوا فيها لولا أن قضية «القوانين

البديلة» أصبحت تمثل هاجساً للحزبين الكبيرين بسبب من استخفافهما أمام ضغوط «الجبهة» وكأنهم يسعون بمشاركتهم في تلك اللجنة للبحث عن مخرج لذينك الحزبين مما استورطا نفسيهما فيه. أصدق تعبير عن هذا، الرسالة التي بعث بها الأستاذ محمد إبراهيم نقد للسيد الصادق المهدي يقول فيها: إن «فكرة تكوين اللجنة فكرة موفقة وملائمة لظروف الصراع السياسى فى هذه الفترة من تأريخ السودان إذ أن هدفها لم ينحصر فى التوصل لحل وسط بين أطراف نزاع ووجهات نظر متباينة متافرة بل تعداه على قدح ملكات الفكر السياسى السودانى على اختلاف منطلقاته وجذوره الفلسفية والنظرية والدينية والقومية لصياغة مرتكزات يستند عليها وقف نزيف الدم واستعادة الوحدة الوطنية واستقرار وتطور تجربة الديمقراطية الثالثة». ومضى نقد للقول بأن «مشروع القانون الجنائى لسنة ١٩٨٨ نسف ذلك الجهد الجماعى وأقام على أنقاضه تصور ومنطلقات طرف واحد من أطراف لجنة العرفى - الجبهة القومية الإسلامية - رغم أن ممثلى ذلك الطرف أسهموا فيما توصلت إليه اللجنة بل واستطاعات بصبر وسعة صدر أن تتغلب على نقاط الخلاف التى أدت إلى انسحاب ممثلى الجبهة من مداولات اللجنة».

وإن كان نقد قد صب جام غضبه على «الجبهة» فرضها مشروعها على الناس فإن رئيس الوزراء لم يكن على جهل بمشروع ذلك القانون؛ فمشروع القانون المذكور أجاز فى مجلس الوزراء، وأبلغ رئيس الوزراء بشأنه مجلس رأس الدولة، فى لقاء تم بينهم ظهر الخميس ٢٢ / ٩ / ١٩٨٧. وحول ذلك الأمر ذكر الصادق بأن مجلس الوزراء قد فرغ من إعداد «مشروع قانون فضفاض يسمح بمشاركة الجميع». لهذا فلم يكن غريباً أن يكون عضو الجمعية الذى أيد الأستاذ حافظ عند تقديمه لمشروع القانون هو عضو حزب الأمة عبد الله الإمام موسى فى حين انبرى لنقده النائب المستقل الدكتور منصور العجب بقوله بأن ذلك القانون لا يختلف فى كثير أو قليل عن «قوانين سبتمبر» وأخطأ منصور فمشروع القانون كان أشد وبالا من «قوانين سبتمبر» كما سنبين. كما اعترض على المشروع أيضاً نائب من الحزب الاتحادى الديمقراطى (على محيى الدين) الذى ذكر،

بحق، أن استثناء الإقليم الجنوبي من تطبيق القانون يخالف الشريعة التي لا تقر استثناء فيما يتعلق بتطبيق أحكامها.

سرعان ما أعلن «التجمع» في ٢٩ / ٩ / ١٩٨٨ رفضه لتلك القوانين في مذكرة رفعها لمجلس رأس الدولة ورئيس مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية، ثم دعى الحكومة إلى تطبيق بنود إعلان كوكادام، كما أعلنت نقابة المحامين رفضها لمشروع القانون وأكدت موقفها الثابت بالعودة إلى قوانين ١٩٧٤، في حين أعلنت الأحزاب الأفريقية إدانتها لذلك المشروع. ففي مذكرة إضافية أوردت تلك الأحزاب ما يلي:

- إن عدم الاتفاق على دستور قبل عام ١٩٧٣ كان سببه موضوع الدين والسياسة، ولكن ما أن اعترف نميري بالأديان كلها دستوريا حتى قبل الجنوبيون ذلك الدستور.
- نقض نميري لذلك الدستور ثم إعلانه الشريعة، من بعد، هو الذي قاد للحرب مرة أخرى.

- تطبيق القوانين الجديدة لا يهدف إلا إلى سبعة أهداف هي: تحجيم القوى الوطنية والتقدمية والحيولة دون منافستها للقوى المستترة بالإسلام، دعم وتقوية الطائفية التي أضعفها نميري اقتصاديا، تثبيت القوى الطائفية بالسلطة، حماية ثروات الأقلية من الأغنياء الذين يمثلون ١٪ من السودانيين، الحيولة دون وصول الأغلبية إلى مراكز اتخاذ القرار، تسخير الدين لتعبئة المسلمين للحرب، وإفشال المؤتمر الدستوري.

أعلنت تلك الأحزاب أيضاً رفضها للاستثناء الجغرافي للجنوبيين من تطبيق الشريعة لأنه غير عملي ولا يمثل إلا محاولة لكسب الوقت ريثما يتمكن «الإسلاميون». ومع كل هذا فهو يتعارض مع المادة ١٧ من الدستور التي تنص على أن كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، كما أن القول بأن الشريعة هي المصدر الوحيد للقوانين (حسبما ورد في مشروع القانون) يتعارض مع ما ينص عليه الدستور في مادته الرابعة: «الشريعة والعرف مصدران للتشريع» وعلنا نضيف هنا بأن كلمة «العرف» هذه لا تخلو من غموض

يبحث على الريبة عندما تجيئ من «الإسلاميين» الحرفيين، فالعرف الذى نعينه هو ما تعارف عليه الناس وجرى بينهم لتنظيم معاملاتهم فى المجتمع الأهلى؛ إلا أن الفقهاء التقليديين كثيراً ما يعنون به «عرف الشرع» أى ما جعله علماء الشرع مبنى للأحكام تمييزاً له عن عرف اللسان أى ما يفهم من اللفظ حسب وضعه اللغوى فى العربية.

تحوطاً لمثل هذه الانتقادات خرجت «الجبهة» على الناس بميثاق جديد يكشف عن وجهها «لاقومى» ويمبر عنه باجتهاد «إسلامى» مبتدع. ففى محاضرة للدكتور الترابى فى جامعة ماكيربرى فى عام ١٩٨٨ ذكر أنهم فى «الجبهة» قد قدموا «القومية» على «الإسلامية» تأكيداً للطابع القومى للتنظيم، وإن كل الذى تدعو له «الجبهة» هو تشريع قوانين مختلفة للمجموعات المختلفة داخل الكيان القومى الواحد. جوبه الترابى، بعد طرحه ذلك، بتعليق لم يكن يتوقعه: «إن كلمة الأبارتايد لا تعنى الميز العنصرى وإنما تعنى التنمية المستقلة والقوانين المستقلة للكيانات المختلفة فى داخل الوطن الواحد»، «أو هل فرغنا من الأبارتايد العرقى فى جنوب القارة حتى نجبه بأبارتايد دينى فى شمالها؟» ذلك سؤال حار الدكتور الترابى فى أمر الجواب عليه.

انتهى الاجتهاد الجديد بفقهاء «الجبهة» أيضاً إلى إلغاء ما هو أخطر من «الحدود» فيما شرعه الله من أحكام، ذلك هو ولاية الكافر على المسلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة ٥١). و﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْتَنُّونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (النساء ١٣٨، ١٣٩). هذا قرآن مدنى لم ينسخ حكمه، وقد وردت الآيتان فى شأن المنافقين. وكلاهما يشير إلى أن موالة الكافرين «برهان على النفاق» (تفسير الجلالين) تماماً كما أن قبول المؤمنين لولاية أهل غير الإيمان عليهم هو، إمام الله، حجة بينة على ذلك النفاق (المنتخب فى التفسير، وزارة الأوقاف المصرية). بيد أن صاحب هذا الاجتهاد المبدع الذى يبطل أحكام الإسلام فى واحد من أهم شروط السلطة الأميرية (أهلية ولى الأمر) لا يتورع عن تكفير الذين

يطالبون بتجميد أحكام قرآنية أخرى تتناول أدنى الواجبات فى مسئوليات تلك السلطة (الحدود).

تبدت مراوغة الدكتور المجتهد بصورة أكثر افتضاحاً أمام الناس عندما توجه إليه الاستاذ السر سيد أحمد بسؤال حول تجاوزه لأحكام الإسلام بتبنيه لذلك الاجتهاد الذى يبيع ولاية الكافر على المسلم رغم الحكم القرآنى القطعى. قال الدكتور الترابى: «ليس فى نص الدستور أو المقترحات الإسلامية المطروحة من الجبهة أو غيرها ما يحول بينهم أى غير المسلمين وبين الفرص العادلة لنيل الوظائف العامة». المراوغ واضحة فى الرد إذ أن السائل لم يتعرض للدستور القائم (وهو دستور لا شأن للدكتور الترابى به إذ قامت بوضعه وإقراره الحكومة الانتقالية) وإنما تساءل عن طرح «الجبهة» لمبدأ ولاية غير المسلمين على المسلمين. لم يتركه السائل، إزاء هذه المراوغة، بل مضى يلاحقه بسؤال ثان: «من الناحية الشرعية كيف يمكن لغير المسلم أن يتولى أمور المسلمين؟». هنا كشف الدكتور الترابى من وجهه الحقيقى، فبعد مرآته لربه مما كان سيسميه جحوداً لأحكام الله لو صدر من غيره، أفصح عن نواياه الخفية فى تضليل الناس، قال: «هذا أمر لا ننص عليه ما دام متروكاً للمسلمين. طبعاً فى كل بلد لا يمكن أن يقدم الناس لقيادتهم إلا شخصاً يحوز على ثقتهم. فلا يمكن لشخص اشتراكى، مثلاً، فى بلد تكره أغلبيته الاشتراكية أن يطمح فى قيادة البلد. ولا يجوز له أن يقول أنه محروم بسبب عقيدته فى أن ينافس، فذلك أمر اختاره بنفسه». ومضى السر متسائلاً: «ولكنك فى دستور نميرى بعد تطبيق الشريعة اقترحت قصر الرئاسة على المسلمين». على هذا رد الترابى بالقول: «ليس ذلك بغريب، ففى أكثر البلاد لا يكون هذا النص خلافاً خاصة وأن الأغلبية فى السودان مسلمة؛ ولو وضعت هذا النص فلن ينتقص أحد شيئاً يمكن أن يناله سياسياً. لكن ما دام هذا النص مصدر أذى لبعض الناس فيمكن أن يرفع النص ونترك للإجراءات السياسية أن تحقق مغزاه وجوهره».

مرة أخرى يكشف المجتهد الإسلامى عن مقاتله بهذه اللولة والمراوغة، فالسؤال يتناول شروط الأهلية للولاية فى الإسلام فى دولة تقول أنها إسلامية، ويتناول حقوق غير

المسلمين في هذه الدولة خاصة فيما يتعلق بالولاية الكبرى، فما شأن هذا بحكم الأغلبية والأقلية بالمفهوم الديموقراطي الليبرالي، أى مفهوم الغرب المسيحى اليهودى. وحتى في ذلك كشف الترايبى عن مقتل، إذ ما معنى أن يقول الدكتور الباريسى إن الاشتراكي في بلد تكره أغلبيته الاشتراكية لا يستطيع «أن يطمح في قيادة ذلك البلد»، كيف يجوز هذا القول من الرجل الذى عاش في (فيتري) قلعة الشيوعيين الحصينة في باريس وشهد كيف كان الحزب الشيوعى الفرنسى ينافس في كل انتخابات رئاسية عامة في فرنسا التى لا ترضى أغلبية أهلها عن الشيوعية. وكيف يجوز لصديقى المحاور الذكى والمتكلم البارع أن لا يدرك الفرق بين نصوص الدستور التى تحدد شروط الأهلية، وبين النتائج التى تترتب على تطبيق هذه النصوص وفق ديناميكية التفاعل السياسى والتى هى ليست أمراً ثابتاً كالأحكام القطعية. أو سيقبل، مثلاً، الشيوعى الهولندى، أو الزنجى الأمريكى - وكلاهما يعرف بأن لا سبيل له للوصول إلى سدة الرئاسة «في ظل الأوضاع القائمة» - بأن يتضمن الدستور الهولندى أو الدستور الأمريكى نصاً يجعل من اللون أو العقيدة السياسية شرطاً من شروط الأهلية باعتبار أن هذا النص لا يقرر إلا أمراً واقعاً ثم ما الذى يعنيه الدكتور بأنه قد قرر «رفع النص» لأنه مصدر أذى لبعض الناس؟ أو يريد بذلك أن يقول بأنه يملك حقاً في رفع نص من القرآن في دولة تقول بأن دستورها هو القرآن؟ وأن أجاز هذا لنفسه فما خطبه وخطب قومه يرمون الميرغنى بجحود أحكام الله عندما نادى بتجميد الحدود، علماً بأن لاجتهاد الميرغنى في تجميد الحدود سابقة تدعّمه (رفع عمر لحد السرقة في عام الرمادة) أما اجتهاد «الحسن» فلم يسبقه عليه مجتهد في تاريخ الإسلام كله.

وكما يقولون فإن المغتر بحاله قاصر دوماً في احتياله، فمحنة الدكتور الترايبى أنه يريد أن يقيم دولة إسلامية لا بد لها من أن تركز على أحكام القرآن؛ تلك هى الراية التى رفعها وتجحفل تحتها من ورائه الكثيرون من البيض والسود، ومن العرب والعجم. في ذات الوقت يريد أيضاً أن يرتدى لبوس العصرى المجدد الذى يخاطب أهل العصر بلسانهم، خاصة في الغرب، ويباهى بقدراته على استيعاب فكرهم وتأصيله في التربة

التي ينتمى إليها. ولا شك في أن الدكتور الترابي مؤل بعلمه وذكائه وتجويده لمعارفه للقيام بكل هذا، إلا أن مأزقه هو أن يعيش في ظل دولة قومية؛ تتفاعل مع عالم يزداد ترابطاً كل يوم. وقد شهد هذا العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بروز مؤسسات ومواثيق تهدف كلها إلى توكيد الحقوق الأساسية للإنسان في إطار هذه الدولة القومية؛ وما جاء تأكيد هذه الحقوق غلا كرد فعل على جرائم الفاشية في الأربعينيات. وقد بلغ اهتمام العالم بهذه الحقوق الفردية حدّاص نسا هم حقوقاً حق تقرير المصير للشعوب. جميع هذه الحقوق الفردية حقوق واضحة محددة لا مجال فيها لللبس، ولا مجال للتحايل عليها بالألفاظ، أوردتها جميعاً وحددت معانيها مواثيق معروفة على رأسها ميثاق حقوق الإنسان. كما لا مجال للأزورار عن احترام هذه الحقوق بالاستتار المخالئل وراء مزا عم تقول بأن الدول الكبرى نفسها لا تحترم هذه المواثيق؛ لا لأن الزعم كاذب، وإنما أولاً لأن الخطأ لا يبرر الخطأ وثانياً، لأن في كل واحدة من هذه الدول الكبرى اطرأ مدنية عديدة للضبط والتوازن، رسمية وشعبية، لا تتوانى عن إدانة هذه الدول، وفضح انتهاكاتها لحقوق الإنسان في داخل بلادها أو خارجها. ولقد كان شيخنا القاضي عثمان الطيب على قدر كبير من الأمانة الفكرية عندما كتب يقول: «إذا أراد الناس أن يعيشوا في ظل دولة الإسلام فإنهم سيجدون أنفسهم في وضع مغاير ونظام مختلف كل الاختلاف، وذلك لأن الإسلام لا يساوى بين المواطنين بسبب اختلافهم في الدين. والإسلام يميز بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات في الحياة وبعد الممات، فكيف يولى المسلمين عليهم من يتهدده الكتاب بآيات المذاب».

من تلك الحقوق الأساسية في الدول القومية ذات الديانات المتعددة عدم التمييز بين المواطنين في الممارسة السياسية على أساس الجنس أو العرق أو الدين مما يقضى بعدم حرمان أى مواطن أو مواطنة من أية ممارسة سياسية من أعلى المستويات إلى أدناها. ومنها حرية العقيدة والتعبد مما يبيح للشخص الراشد أن يختار دينه، والاختيار يعنى حق الدخول في دين أو التحول عنه. كما يعنى أن يكون الرجل لا دينياً؛ ولكل واحد من هذه المفاهيم في الدولة العصرية كما في الإسلام منطق داخلى يحكمه. ولو كان الدكتور

أميناً مع نفسه ومع دعواه بأن في التجربة السياسية الإسلامية، كما يفهمها، أو في دستور الإسلام (القرآن) كما يفسره، ما لا يتعارض مع هذه الحقوق المستحدثة، أو ما هو أفضل من كل ما جاءت به الشرائع المحدثّة، لوجب عليه أن يبين للناس في أي موقع من الكتاب والسنة يجدون الأحكام التي تبيح ولاية الكافر على المسلم، وولاية الإنثى على الذكور، وفي أية تجربة من التجارب الإسلامية القديمة والحديثة وقع هذا. وإن لكل يكن هذا هو الحال فكان عليه أن يملك شجاعة القول ويعترف بأن النصوص الإسلامية المقدسة، والتجارب السياسية التاريخية في دولة الإسلام تنكر ولاية الكافر على المسلم كما تنكر ولاية الأنثى على الذكر، إلا أنه يجتهد الرأي ويقضى بتجاوز هذه الموانع تمشيًا مع العصر. لا نحسب أن هذا هو الحال الدكتور وإلا فلم عمد إلى المراوغة في حديث حول ولاية الكافر؟ أو فعل ما هو أشد ضللاً عند محاضرتة في المعهد الاستراتيجي في واشنطن عندما سئل عن حقوق المرأة في الإسلام بعد أن تحدث مطولاً حول موقف الإسلام المتميز منها: «هل تملك المرأة المسلمة أن تتزوج من تشاء حتى وإن كان غير مسلم»؟ أجاب الدكتور: «نعم تملك لأن ليس في القرآن ما يحرم ذلك».

مهما يكن من أمر فقد قدم الدكتور الترابي قوانيّه تلك للجمعية التأسيسية غداة مناقشة مجلس الوزراء لها وإقرارها في جلسته التي انعقدت في صباح الأحد ١١ / ٩ / ١٩٨٨. وفي معرض تقديمه للقوانين ذكر الدكتور الترابي بأن «أجازة القوانين الإسلامية بالصيغة المتفق عليها والتي تم التوصل لها في مجلس الوزراء انتصار للإرادة الإسلامية لتحرير الصيغ القانونية من التراث الوضعي الاستعماري بعد أن تجاوز مجلس الوزراء كافة الضغوط الداخلية والخارجية وتخطى عقبات الإجراءات التسويفية والفنية». كما طالب بأن «ترك القضايا المختلف عليها فقيهاً مثل «الحدود» للنقاش لتحسم بالتصويت المفتوح داخل الجمعية التأسيسية». هذا الحديث يكشف عن استهانة الدكتور الترابي بالفقه وبالسياسة معاً، كما هو حافل بالمغالطات. فإن كانت الخلافات حول الحدود خلافات فقهية فكيف يمكن لها أن تحسم بالتصويت في الجمعية التي تضم المسلم وغير المسلم؟ بل كيف يمكن أن يفتى فيها حتى من هو مسلم في جمعية تملك قلة من أعضائها

بضاعة الاجتهاد . فقد يفهم المرء أن تحسم القضايا الفقهية بالتصويت في مجلس الفتاء لأنه يضم الفقهاء المجتهدين، إلا أن هذا ليس هو حال البرلمانات. أما إن كانت القضايا هي، في حقيقتها، قضايا خلافية سياسية يحكمها التصويت، فلماذا تلجأ «الجهة» إلى ترويع المخالفين لها من المسلمين بتهمة الخروج على الدين. ومن الغريب أن رئيس الوزراء الذي أباح لوزير العدل في حكومته أن يحمل الناس على هذا هو نفسه صاحب الرأي المنادى قبل عام واحد من تقديم هذه القوانين بضرورة الخروج «من مواجهة حتمية بين المسلمين وغير المسلمين وعدم الاعتماد على الأغليات الآلية... لأن القوانين التي نحن بصدددها هي قوانين وضعية لأننا نحن الذين سنضعها ونقرها في البرلمان».

أما المغالطة فنلمسها في حديث الدكتور الترابي عن الضغوط الخارجية والداخلية للحيلولة دون صدور القانون، فالذي أسماه ضغوطاً هو الحوار السياسي الذي كان حزبه طرفاً فيه، إلا إذا كان الافتراض هو امتثال كل الناس لرأي «الترابي» مفتى الديار والأمصار في كل ما يتعلق بالدين، وأينما اتجهت به الرياح. كما نلمسها في حديثه عن «تحرير الصيغ القانونية من التراث الوضعي الاستعماري» فليس كل ما خلفه لنا الاستعمار من صيغ قانونية هو القوانين الجزائية، كما أن هذه القوانين الجزائية لا تقف عند عقاب السارق والزاني وشارب الخمر. لقد ورثنا عن الاستعمار ٢٨٦ قانوناً (حسب مراجعة الدكتور الترابي لها عندما كان نائباً عاماً في عهد النميري في نهاية السبعينيات) وحسب افتاء النائب العام الترابي يومذاك فإن ٢٨ قانوناً فقط من تلك القوانين تحتوي على ما يتعارض مع الشريعة؛ وبسبب هذا أفتى النائب العام الترابي بالإبقاء على ٢٤٨ قانوناً استعماريًا. وليس هذا وحده هو كل «الأرث الاستعماري»، فقد ورثنا عن الاستعمار مبدأ الفصل بين السلطات (القضاء، والتشريع، والتنفيذ) وهذا أمر لا تعرفه التجربة الإسلامية لأنها تركز السلطات (القضاء، والتشريع، والتنفيذ) وهذا أمر لا تعرفه التجربة الفسلامية لأنها تذكر السلطات جميعاً في يد الإمام ولي أمر المسلمين. وورثنا عنه الانتخابات التي تتيح لكل مواطن، دون اعتبار للجنس أو العنصر أو العقيدة أو مستوى التعليم، لأن يبدي رأيه في اختيار الحاكم، وهذا أمر لا تعرفه التجربة الإسلامية التي

وقفت بالشورى، فى أحسن حالاتها، عند أهل الحق والعقد فى صدر الإسلام؛. وورثنا عند تعدد الأحزاب لأن الإسلام لا يعرف إلا حزباً واحداً، هو حزب من يتولى الله ورسوله والذين آمنوا، حرب الله وهم الغالبون (راجع الآية: ٥٦ من سورة المائدة). أما من عداهم من الأحزاب فهم، فى حساب «الإسلاميين» المحدثين، الذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا أن حزب الشيطان الذين «استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا أن حزب الشيطان هم الخاسرون» (المجادلة: ١٩). وفى واقع الأمر ما ورد ذكر الأحزاب فى القرآن إلا وورد وهو يشير للكفار «ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده فلا تك فى مرية منه أنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» (هود: ١٧) أو للذين يكذبون الرسول: «كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد. وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب» (ص: ١٢)، (١٣). أو للذين تحزبوا بمعادة الإسلام: «ومن الأحزاب من ينكر بعضه قبل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه ادعوا وإليه مآب» (الرعد: ٣٦). لكل ذلك فإن أكثر ما كان الناس يشهدون ويقرأون ويتسمعون مما يقول أو يفعل أو يكتب دعاة «الإسلامية» الجديدة هو فى أحسن حالاته جهل بالإسلام، وفى أسوأها متاجرة به وابتزاز بأسمه.

ونحمد الله أنه كان، وما زال، بين مثقفى السودان ومفكره المسلمين رجال لا يراعون فى الحق، ولهؤلاء الرجال فتحت جريدة الأم المراء صدرها وصفحاتها فجابوها غرور القوة بقوة الحق، ودحضوا أباطيل الزيف ببرهان مبين. قرأت ماقالات جواد لعدد من الكتاب أذكر منهم الدكتور حيدر إبراهيم على والمهندس عبد الله فضل الله واستاذنا رئيس القضاء الأسبق، القاضى المدول عثمان الطيب؛ وعند حديثه أقف. فعثمان رجل لا كالرجال، قانونى تمارس فى مهته حتى أصبحت أحكامه سوابق تثير الطريق لأخلافه، ومسلم رضع لبان الدين فى حمى أسرة ظل أسياسها يتوارثون كابراً عن كابر مشيخة العلماء ودار الإفتاء فى السودان، وفى شيخوخته هو إمام مسجد الهاشميات أم درمان، يؤم الناس فى الصلوات ويخطب فيهم معتلياً مراقى المنبر العتيد. كتب عثمان يعقل عديث لرئيس الوزراء جاء فيه «أن التشريع الجنائى المقدم للجمعية له أهمية مصيرية

وله خصوصية راعاها مجلس الوزراء». فى تعليقه قال: «لكل بلد من بلاد لا عالم قوانين جنائية وهى لا تؤثر على مصائر الشعوب ولا تغير مصائرهما ولا تنقلها من مصير إلى مصير آخر مختلف عما كانت عليه، ولا تجعل لها خصوصية تميز فترات وجودها أو تميزها عن غيرها من بلاد الله». ذهب عثمان من بعد للحديث عن استثناء غير المسلمين من تطبيق الشريعة فقال: «إن الناس كلهم حكومة وشعباً لو وجدوا الصيغة التى يمكنهم بها استثناء السودان كله بما فيه من مسلمين وغير مسلمين لكنا هذا اقرب على الحق والعدل. ولا أقول هذا إنكاراً لشرع الله، ولا جحوداً، ولا سخرية واستهزاء به والعياذ بالله. فالحمد لله أننا فى أنفسنا وأسرنا ومجموعتنا الصغيرة والكبيرة نقوم بكل واجباتنا التعبدية والشعائرية والأخلاقية؛ ولكن هناك أولويات فى محيط الوطن هى تعزيز وحدة السودان، وتقوية الوفاق، وإرساء قواعد السلام واستتباب الأمن وبذل الجهد من أجل التنمية والإنتاج، وتوفير الغذاء والكساء، وإبعاد شبح الجوع والبؤس والفقر».

هذا قول حكيم لا يعجب المرء مجيئه من قاض تمهر على تبيان نقط النزاع فيما يشتجر عليه الناس، وعلى إحكام الأحكام فيما يقضى به. الذى يدعو للعجب هو أن لا يرى السياسيون تلك الأولويات بمثل هذا الوضوح الذى رآها به به قاض لم يلج ميدان السياسة أو تنزع نفسه إليها، على قرياء من أهل السياسة. فالقضايا المصيرية التى يترجى أهل السودان من قيادتهم السياسية أن تعمل على حلها هى قضايا السلام والأمن والتنمية والغذاء والكساء وإزالة الجوع والفقر؛ ولو تحقق هذا لكان القانون الجنائى هو أدنى هموم الحاكم الكير. أما القانون الذى أصبح مصيرياً هذا فقانون يمود أصله إلى عام ١٩٨٣، وقد عاش السودان المستقل قرابة الأربعين عاماً قبل صدوره فما تأثرت مصائر أهله بغيابه، ولا اتهم حكامه فى إسلامهم وكان من بينهم الشيوخ القابضون على دينهم.

ذكرنا فى صدر هذا الفصل أن مشروع ذلك القانون كان أشد وبالأحرار من قوانين سبتمبر وبوجه خاص نشير لمادة أدرجت فى ذلك المشروع تتعلق بجريمة الردة (المادة ١٢٩). نشير

لذلك المادة لا لأنها تمثل خرقاً للدستور الذى ينص على حرية العقيدة، وإنما للأسباب التى حملت الدكتور الترابى على حشرها فى مشروع القانون. ونذكر القارئ بأن تلك التهمة قد استغلت من قبل فى فترة الهوس الإسلامى فى عهد نميرى لاغتيال الأستاذ محمود محمد طه دون أن يكون هناك أساس قانونى للإتهام، ودون أن يكون هناك نص فى قوانين نميرى المنسوبة للإسلام بتناول جريمة الردة. وقد فرح الإخوان المسلمون فرحاً عظيماً بذلك الاغتيال الذى أزال من الساحة خصماً فكرياً أقض مضاجعهم، فأكثر ما يؤذى أهل العقائد هو مجابهة الناقدين لهم من مواقع الالتزام بتلك العقيدة التى يدعون أنهم أكثر بصراً بأحكامها من غيرهم. أما وقد واثت الفرصة الآن لتقنين ذلك الابتزاز البربرى فقد عزم «الجهويون» على أن يشهروا القانون سيفاً يسلطونه على كل من يخالف لهم رأياً. ولا شك فى أن الذى يقرأ برنامج الجبهة الانتخابى بعين فاحصة يرى ما نلمح إليه وما يؤكد مخاوفنا، فقد ورد فى معرض الحديث عن الحريات فى ذلك البرنامج «يكفل للمواطنين حرية التعبير والنشر والصحافة على أن لا تستغل الحرية لتقويض كيان المجتمع الإيمانى أو الدعوة لقلب نظام الحكم بالقوة والإرهاب».

وبالرغم من أنا نقول ونكرر القول بأننا لا نتعامل مع مجموعة فكرية نجادلها بالرأى، وبالرغم من أنا نقول ونكرر القول بأن الدخول مع «الجهويين» فى معارك يختارونها بأنفسهم ويحددون مواقيتها هو وقوع فى الفخاخ التى ينصبون للآخرين مما يجعلهم يحددون وقع خطى المسيرة الإسلامية؛ إلا أنا مع كل ذلك قد بادرنّا - فى أكثر من موقع - بتناول أطروحات «الجبهة الإسلامية» لنكشف عن ما فيها من تدليس للإسلام وتلبيس باسمه. على هذا النهج نتناول قضية الردة التى حشرها الدكتور الترابى حشراً فى قانونه الجديد. لنقول إن الإشارة إلى الردة وردت فى ثلاثة مواقع من القرآن الكريم كلها تدور حول المنافقين أو المجاهدين المحبطين من المسلمين. أولها هو آخر الآية ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ إلى نهاية الآية: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبط أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة ٢١٧). وقد نزلت الآية فى الذين تلجلج الشك فى قلوبهم وهم يحاربون المشركين فى

سرية عبد الله بن جحش. أما الإشارة الثانية فقد وردت عندما جاء ابن سلام ليقول لرسول الله ﷺ «يا رسول الله إن قومنا هجرونا» فنزلت الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل من الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ (المائدة: ٥٤). وردت الآية الثالثة في تثبيط المشركين للمؤمنين عن الجهاد مع رسول الله: ﴿إن الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم﴾ (محمد: ٢٥). في كل هذه الآيات نلمس أمرين، الأول هو ورودها في حالات الكفر الجهرى، والثانى هو صمتها عن النص عن حد للردة، وقد حدثنا الترابى في اجتهاد «الواشنطنونى» بأن صمت القرآن عن زواج المسلمة بغير المسلم مبرر لإباحة ذلك الزواج، وقياساً على ذلك الحكم يصبح صمته عن عقوبة المرتد إباحة للارتداد.

وعلى كل فقد اعتمد الذين قالوا بقتل المرتد - دون أن يكون هناك توصيف موضوعى للإرتداد - على حديث الرسول: «من بدل دينه فاقتلوه»، وهو من أحاديث الأحاد التى لا يعتد بها الفقهاء كثيراً. دون هؤلاء كان هناك حديث الرسول المتواتر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا عصموا منى دماءهم وأموالهم لا بحقها وحسابهم على الله» ومدلول هذا الحديث هو أن النطق بالشهادة يثبت إسلام الكافر فمن باب أولى أن يثبت إسلام المشتبه فى رده. وقد تناول هذه القصة عدد من الفقهاء الثقات نذكر منهم الشيخ محمود شلتوت الذى جاء فى فتواه الحصرية: «قد يتغير وجه النظر فى المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الأحاد وأن الكفر نفسه ليس مبيحاً للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومنحولة فتنتهم عن دينهم وأ، طواهر القرآن فى سمته عن عقوبة المرتد تؤيد هذا».

وبالرغم من ارتداد بعض المسلمين على عهد الرسول مثل عبد الله بن حنظل وعبيد الله بن جحش الذى هاجر مع المسلمين إلى الحبشة وتصر فيها فإن رسول الله ﷺ لم يهدر دم مرتد إلا فى حالة واحدة هى حالة عبد الله بن سعد بن أبى سرح. ويحدثنا

الطبرى فى (تأريخ الرسل والملوك) والبلاذرى فى (فتوح البلدان) بأن عبد الله قد أسلم وهاجر إلى المدينة وسجل الوحي لرسول الله ثم عاد مشركا إلى أهله فى قريش بمكة. وحسب رواية الطبرى أمر الرسول بقتله حتى وإن وجد «معلقاً بأستار الكعبة» وما استتقذه من هذا الموقف إلا حماية عثمان بن عفان له، وقد كان أخا له فى الرضاعة. ويروى الطبرى بأن عثمان غُيِّب (أخفى) عبد الله بن سرح فى داره حتى أتى به للرسول ﷺ مستأمنا تائباً.

إلا أن الارتداد الذى تفشى بعد موت رسول الله ﷺ وقاد إلى ما يعرف بحروب الردة فى عهد أبى بكر فلم يكن أكثر من عصيان مدنى على السلطة خاصة وأكثر ما ارتدوا عنه هو الزكاة بدافع من حمية جاهلية. وفى هذا يروى الطبرى قول قرّة بين هبيرة لعمرو بن العاص: «يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة فإن أنتم أعفيتها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع». لقد انقادت العرب للرسول القرشى ﷺ لأنه سادهم بالحكمة والحلم إلا أن تولية قرشى آخر الحكم كان يعنى لهم استئثار قريش بالسلطة.

وبصورة عامة فإن الإسلام أكثر حنوا فى التعامل مع المرتدين من المسيحية، إذ تشير آيات الكتاب المقدس بوضوح إلى موت الذى يجذف على الرب (سفر الخروج، وسفر اللاويين). وكان هذا هو الحال فى القرون الوسطى إلى أن استبدلت الكنيسة القتل بالطرد الكنسى (ex - communication) وفق اجتهاد يقول بأن القتل يوحى بأن الرب يتمنى موت من أساء لاسمه من أبنائه، وهذا لا يتفق والرحمة الإلهية، أن الحكم بالقتل لا يصدر دوماً إلا وفق تقدير بشرى لحجم الخطيئة مما يعنى تحميل الرب العادل الغفور مسئولية بشر، يخطئ الواحد منهم ويصيب، جعلوا من أنفسهم تراجمه لرغائب الرب.

القضية المصيرية والسلام المستعصى:

لم يفلح الإنشغال بـ «القضية المصيرية» التى استأثرت باهتمام الحاكمين إلا وهى (تطبيق الشرعية) فى انقاذ النظام من أزماته بل زادت تلك الأزمات تفاقمًا. وكان لابد، والحال هذه، من تحرك جديد يذيب الجليد الذى تراكم بين الحركة الشعبية والحكومة

خاصة بعد أن تبين للحركة بأن هناك تطابقاً بين موقف الصادق والترابى فى الكثير من القضايا حتى أخذ البعض يظن بأن رئيس الوزراء ينفذ عن وعى أجندة «الجبهة الإسلامية». ولربما زاد من هذا الانطباع لدى بعض عناصر «الحركة» أولاً إصرار الصادق على هذا الموقف رغم الاعتراض عليه من عدد من قيادىي حزبه، وثانياً الحدة التى كان يتعامل بها نظامه مع أصدقاء الحركة أو من تتحاور معهم فى الداخل حتى وإن كان الحوار بين الطرفين حواراً علمياً أكاديمياً. لم يسلم من تلك الحدة جمهرة المثقفين التى سعت للقاء الحركة فى مدينة أمبو بأثيوبيا لحوار فكرى حول مستقبل السودان فى فبراير ١٩٨٨، كما لم ينج منها حتى بعض الوزراء الذين كانوا يسمون إلى تضيق شقة الخلاف ويتحدثون مع «الحركة» وعن «الحركة» حديثاً يُغلب الشك لمصلحتها مثل الأستاذ سيد أحمد الحسين وزير الداخلية. ففى تعليق له، يشبه التأنيب، تناول السيد الصادق بالتعليق واحداً من تصريحات الوزير سيد أحمد اشتم فيه بعض التعاطف من جانب الوزير مع «الحركة».

سرعان ما جاء التحرك بعد أن أفاق الحزب الاتحادى الديموقراطى من سباته، إذ لم تكن قضية الحرب والسلام على رأس أولويات ذلك الحزب فى بداية الانتفاضة وحتى ما بعد اجتماع كوكادام إن استثنينا البيانات الحزبية الهلامية حول «حل مشكلة الجنوب» كما لم يكن الحزب الاتحادى على صلة بالحركة إبان معارضة النميرى، مثلما كان غيره. ومما ضاعف من هذا الإغفال لأكبر القضايا السياسية الداخلية قراءة الحزب الخاطئة لطبيعة «الحركة» وتوجهاتها والتى انعكست فى اعتماد قيادة الحزب فى تلك الفترة فى معالجتها لـ«مشكلة الجنوب» على التجار الذين عملوا فى ذلك الإقليم باعتبارهم أهل خبرة بشأنه. ذاك أمر قد يفهم فى ظروف أخرى كان مسمى أهل الشمال فيها هو استمالة سياسة الجنوب بالموادة والقول الحسن حيناً، وبالإغراء والرشاء أحياناً أخرى. بيد أن الدكتور جون قرنق ليس هو قوردون ايوم، والبرفسور وانجى ليس هو كوسماس ربابا، فهؤلاء فتية نشأوا فى ظل واقع جديد، وتعلموا وتمهروا على السياسة فى أوضاع مغايرة، ثم أخذوا ينادون باطروحات جديدة ويتحاورون بشأنها بأسلوب جديد.

سبقت مبادرة الميرغنى المشهودة فى نوفمبر ١٩٨٨ مبادرة أخرى منه قبل ما يزيد عن العام ونصف العام فى لندن، وكانت تلك هى أول اتصال بين «الحركة» وقيادة الحزب الاتحادى. ذلك اللقاء تم بدعوة من الميرغنى فى دار إقامته بلندن وشارك فيه وفد من الحركة يقوده العقيد تون أروك تون كما شارك فيه بجانب السيد الميرغنى من قيادى الحزب السادة أحمد السيد أحمد، محمد الحسن عبد الله يس، وعلى أبرسى؛ وكان لى شرف المشاركة فى ذلك اللقاء. لم ينحمل الميرغنى على تلك المبادرة لولا أن الشريف زين العابدين الهندى الرجل الثانى فى حزبه، بل الوزير الأول فى الحزب والدولة الذى يفترض فيه إيلاء تلك القضية أقصى درجات الاهتمام، لم يحرص خلال زيارته أو زيارته لأثيوبيا على السعى لحوار مع «الحركة» يؤكد فيه، مثلاً، تأييد حزبه لإعلان كوكادام، أو يبين أوجه اعتراض الحزب على ذلك الإعلان وما يقترحه له من بدائل له. ولا شك أن للشريف زين العابدين رؤاه الخاصة حول «قضية الجنوب» إلا أن تلك الرؤى الخاصة لا ينبغى أن تكون هى المعيار الضابط لأداء وزير الخارجية زين العابدين أو أمين عام الحزب زين العابدين أونائب رئيس الوزراء زين العابدين، فى مثل هذه القضية المصيرية، خاصة أن ظل الحوار يتوالى بين «الحركة» وبين كل القوى السياسية الحليفة لحزبه، بل بينها وبين كل المسئولين فى حكومته بدءاً برئيس الوزراء ووزير الداخلية سيد أحمد الحسين الذى يفترض، من موقعه الأمنى التقليدى، أن يكون أكثر تشدداً مع حركة تحمل السلاح ضد النظام. كما لا نحسب أن الشريف وهو «العليم بأسرار الديانات واللفى» لا يشارك أهل السودان رأيهم فى تلك القضية هى «أم القضايا» السودانية. ويبدو أن أزمة الرجل كانت أكثر مما نحسب أن صدقنا قول رئيس الوزراء فيه؛ كتب رئيس الوزراء يقول أن الشريف «رجل حلو المعشر، مؤدب وفصيح... أما سياسى فلا». كما أضاف بأن الوزير أوقد كان ثباً لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجية) كما «ضعيف الأداء» لتفنيه عن ٧٠٪ من جلسات مجلس الوزراء وعدم مواظبته على العمل فى وزارته. وعلى أى فقد كان أهم ما أسفر عنه اجتماع لندن هو ضرورة قيام وفد من الحزب الاتحادى باتصال موسع مع قيادة الحركة، وهو لقاء لم يقيض له أن يتم إلا بعد عام كامل

لانشغال أهل الحكم بفض الائتلافات الثائية وإعادة تشكيلها، ثم توسيع رقعة الحكم بضم «الجبهة» وإعادة رسم الخرائط السياسية معها.

تم ذلك اللقاء فى النهاية، وأعقبه آخربين يوليو وأغسطس ١٩٨٨، وقد لعب الأستاذان محمد توفيق وسيد أحمد الحسين دورًا فاعلا فيهما، وأسفر الاجتماعان عن اتفاق يعلن فيه الحزب الاتحادى للمرة الأولى التزامه باتفاق كوكادام، ويمضى الأمر خطوة عملية جديدة باقتراح قصر الحديث عن القوانين الدينية على موضوع «الحدود» والبحث عن صيغة لتجميدها. كان فى مقدور الصادق أن يصل إلى مثل هذا الوفاق منذ يوليو ١٩٨٦ عندما تقدم باقتراح قبلت به الحركة حول تلك القوانين يقول بأن «تطبيق القوانين العادية فى كل البلاد على أن تطبق القوانين ذات الصيغة الدينية فى نطاق المجموعة الوطنية الخاصة بها»، غلا أنه تراجع عن اقتراحه. وعلى أى فقد لقيت مبادرة الميرغنى ترحيبًا كبيرًا عند أهل السودان الذين خرجوا فى عشية عودته من أديس أبابا، سراة على أقدامهم ومحمولين على متن كل ضامر.

شئ واحد استبدعه الناس يوم ذلك الحدث العظيم؛ إغفال أجهزة الإعلام المرئى لذلك الحدث الهام، فى الوقت الذى كان فيه هو الخبر الأول فى محطة الإذاعة البريطانية، وإذاعة صوت أمريكا، وراديو مونت كارلو، وإذاعات أديس أباب ونيروبي وكمبالا. حسب الناس بأن وراء الأكمة ما وراءها، وما وراءها هو موقف رئيس الوزراء المحير من الاتفاق. خرج رئيس الوزراء على الناس بحديث مفاده بأنه يقبل الاتفاق مبدئيا إلا أنه يريد أن يفاوض بنفسه فى جزئياته. هنا استبدت بالناس الظنون فأخذوا يبحثون عن تفسيرات لهذا الموقف المريب؛ فمنهم من قال بأن الصادق قد أصبح رهينة للجبهة ولهذا فهو لن يقبل اتفاقا لا يرضى عنه «الجبهويون». ومنهم من قال أنها الغيرة؛ فقد كان الصادق يحسب أنه هو الأجدر بأن يكون صانع السلام من بعد أن أرسى قواعده فى «كوكادام». ومنهم من قال أنها الغضب من قرنق الذى تنازل للميرغنى بما لم يتنازل عنه له. وأحسب أن الناس لم يظلموا الصادق بتلك الافتراضات، بل ظلم هو نفسه؛ ظلمها

بالتردد أولاً وبالثقة المفرطة فى النفس ثانياً. فالتردد، كما أبنا، هو الذى قاد إلى أزمة عدم المصادقية حتى عند من يفترض أن يكونوا من أقرب الناس إليه مثل رجال حزبه الذين انشقوا عنه، دعك عن قرنق. أما الثقة المفرطة بالنفس فقد آذته كثيراً عندما حسب بأنه قادر بماله من ذكاء ومعرفة وفصاحة بأن يجمع بين المتمانعات، يجمع بين الميرغنى والترابى، وبين التجمع النقابى وأحزاب اليسار وحزب الأمة، وبين ماثيو وأبور وجون قرنق. وظل مسعى الصادق طيلة سنى حكمه هو ابتداع الصيغ التى ترضى كل هؤلاء، إلا أنه ما إن أرضى واحداً منهم حتى أغضب الآخر. فالذى كان يسعى له الصادق هو معادلة مستحيلة فى السياسة، لأن السياسة، فى جوهرها، خيار؛ والسياسى البارع هو ذلك الذى يستشرف الأمر الذى لا محالة منه ويعجل بتحقيقه. كان فيمقدور الصادق أن يكون هو صانع السلام لأنه ما من شئ أقره الميرغنى مع قرنق كان من الممكن تحقيقه دون الحكومة. وكان فى مقدوره أن يقبل الاتفاق بحذافيره ثم يرسل بوفوده للتشاور مع الحركة حول أسلوب تنفيذه، وفى ذلك الإطار يسعى لاستبانة ما خفى عليه. لم يفعل الصادق شيئاً من ذلك بل جعل موافقته على الإتفاق رهينة بإيضاح ما استوجب التوضيح فى رأيه، ولأجل هذا طلب تفويضاً من البرلمان. هذا أمر أباه حلفاؤه الاتحاديون وهم يقولون: أما أن يقبل الإتفاق كما جاء أو يرفض؛ وإلى هذا رأى ذهب قرنق، فما كان لعاقل أن يتوقع من قرنق أن يقبل لرئيس الوزراء ما أنكره عليه حلفاءه. ولهذا ما إن عرض الاتفاق على الجمعية التأسيسية فى نهاية ديسمبر ١٩٨٨ حتى أسقط بأغلبية تضم أعضاء من حزب الأمة و«الجهويين».

تزامن الجدل حول السلام بأزمة أخرى احتدمت عقب الإجراءات الاقتصادية التى قررت فيها الحكومة بكل أحزابها زيادة سعر السكر. وكعادة أهل السودان فى عهود الديموقراطية خرج الناس إلى الطرقات يطالبون برفع المرتبات وينادون بإسقاط النظام الذى زاد من سعر السكر مما حمل وزير المالية، عمر نور الدائم على مواجهة مع المتظاهرين على شاشة التلفزيون. ذكر الوزير جماهير الشعب العاصمى برضاها القانع بتلك الزيادات فى عهد النميرى إلا أنه لم يستذكر انتفاضة أبريل، التى كانت، فى جانب

منها، احتجاجاً ضد إجراءات اقتصادية قاسية تمثلت فى زيادة سعر الخبز والسكر والوقوف. ولا أدري ما الذى كان سيقول الوزير إن جاء حديثه هذا بعد عهد البشير الذى أذاق الناس الحنظل فقال بعضهم: «ما أحلى الحنظل!»، وقالوا كلهم: «ما أحلى مايو!». على كل اشتدت حمى التظاهر لدرجة دفعت بالدكتور الترابى لإصدار أمر فى الشهرين من ديسمبر ١٩٨٨ يحظر فيه التظاهرات، وليته أصدر أمره ذلك قبل ذلك التاريخ بشهر واحد، فلو فعل لما أتيح لأنصاره من «الجبهويين» الخروج فى تظاهرتهم التى سعوا بها للرد على تجعفل الشعب وراء مبادرة السلام فانتتهت بموت واحد من رجال الشرطة على يد «الجبهويين». قادت تلك التظاهرات (التي بدا وكأنها ستنتهى بسقوط النظام) إلى انسحاب الحزب الاتحادى الديموقراطى من الحكم مما حمل رئيس الوزراء إلى إعادة تشكيل حكومته كائتلاف بين حزب الأمة و«الجبهة الإسلامية» أصبح فيه الدكتور الترابى نائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجية.

فارسنا.... وحامينا

فى ذلك الجو المكفر المنذر أخذ الجيش يتململ خاصة وهو يغوض حرباً تدور رحاها بلا انقطاع ويموت فيها خيرة أبنائه، فى الوقت الذى لا يجتمع فيه أهل الحكم على أمر جزم فى شأن تلك الحرب. وكان الذين يدقون طبول الحرب بلا توقف لا يرغبون فى شىء غير المضى بتلك الحرب المدمرة حتى آخر جندى فى الجيش السودانى. كان الجيش يقرأ عن «إعلان كوكادام» الذى يتحدث عنه البعض وكأنه تنزيل مقدس، ويستعيد منه آخرون وكأنه رجز من عمل الشيطان. وكان الجيش يتسمع إلى إعلان رئيس الوزراء بإعلان التعبئة العامة و«حظر الاتصال مع قرنق» فى نفس اليوم الذى يقرأ عن لقاء بين السيد الصادق والأستاذ سيد أحمد الحسين جاء ليبلغه فيه عن نتائج اتصالاته مع الحركة فى أديس أباب. وكان الجيش يشهد أهل السودان يخرجون فى جموعهم الحفيلة يرحبون بمبادرة السلام فى نوفمبر ١٩٨٨، ولما يمض شهر على ذلك حتى يقرأ عن رفض ممثلى أهل السودان فى الجمعية التأسيسية لتلك المبادرة بإيعاز من رئيس الوزراء. كبقية

أهل السودان أصبح الجيش حائراً فى الأمر، لذا فلا عجب إن حاول أن يدلى بدلوه مثل الآخرين بحثاً عن السلام.

كانت هناك بعض مبادرات فردية تمت من قبل لنقل وجهة نظر الجيش إلى قيادة «الحركة» مثل تلك التى قام بها الفريق يوسف أحمد يوسف لما تربطه بجون قرنق من علاقة ود قديم؛ إلا أن الاجتماع الأول المباشر بين الطرفين هو ذلك الذى تم فى لندن بين ٢٦ و ٢٩ نوفمبر ١٩٨٧. شارك فى ذلك الاجتماع، من جانب الحركة، وفد يقوده العقيد أروك تون أروك ويضم استيفن باك، جون لوك، امبروز رينق، ونيور اجانق، كما شارك فيه من جانب الجيش فضل الله برمه ناصر، عبد العظيم صديق، صلاح مصطفى، وعبد الله أحمد عبد الله. فى ذلك اللقاء اتفق الطرفان على أن إعلان كوكادام هو الأساس لآى «وفاق على أن يبذل ممثلو الجيش جهدهم مع السلطة السياسية لاتخاذ الإجراءات التى تهىء لتنفيذ بنود ذلك الإعلان، وعقب الاتفاق وقع الطرفان بياناً فى الثلاثين من نوفمبر دون إعلان عنه. لم يكن حظ تلك المبادرة من النجاح أحسن من حظ سابقتها ولاحقاتها إلا أن المبادرة فى حد ذاتها تكشف عن بوادر عدم ثقة من جانب أهل الجيش فى قدرة المدنيين على المعالجة السياسية للحرب التى يكتوون، قبل غيرهم، بنارها.

وعند تشكيل حكومة الصادق الرابعة استبشر العسكريون خيراً بتميين الفريق عبد الماجد حامد خليل وزيراً للدفاع، خاصة وقد جاء اختباره تحقيقاً لرغبتهم فى إيلاء أمرهم لواحد منهم. استبشر البعض لأنه رأى فى عبد الماجد القائد المقتدر الذى سيرد للجيش انضباطه وكفاءته المهنية وهيبته من بعد سنوات من الضياع، كما استبشر بعض آخر لأن عبد الماجد وهو رجل ذو مرة سيصبح، فى اعتقادهم، القائد البطل المغوار الذى سيقود جحافل الجيش لسحق «التمرد». ولم يتدبر كلاهما أن عبد الماجد الذى عمل قائداً ووزيراً لهذا الجيش فى واحدة من أخطر الفترات من تأريخه أصبح صاحب رأى فى قضايا الحرب والسلام كما فى قضايا السياسة، كما أن عبد الماجد ليس هو من الذين يجفلون من إبداء رأيه فى أى ظرف. لم يتدبر الطرفان أيضاً إن الذى أريد من القائد

«الكفاء المغوار» أدائه وإنجازته أمر لا يتم إلا فى إطار برنامج واضح، تهديه استراتيجية واضحة، وتدفعه إرادة موحدة؛ ففوة الجيوش ليست فى كمال عدتها وعتادها وإنما فى الاستراتيجية الواضحة التى تهديها، والإرادة الموحدة التى تدفعها. كانت هذه، على وجه التحديد، هى القضايا التى أثارها عبد الماجد ولهذا لم ير الحاكمون فى وزير الدفاع الذى يجلس معهم ذلك الرجل الذى كانوا يحتسبون. وكان جل خلاف عبد الماجد مع الدكتور الترابى الذى أمضه كثيراً أن وزير «الحرب» كان يتحدث عن السلام أكثر مما يتحدث عن الحرب، ولعل الهجوم الذى تعرض له وزير الدفاع من صحافة الجبهة كان امتداداً لذلك التراضق الوزارى. كل تلك الظروف دفعت الوزير عبد الماجد للاستقالة ومطالبته رئيس الوزراء بإعلانها.

ما درى أولئك القادحون بأن الجيش مرآة لكل السودان، ففيه الختمى والأنصارى، وفيه الاتحادى وذلك الذى ينتمى لحزب الأمة، وفيه اليمينى واليسارى؛ إن لم يكن بالالتزام الحزبى الجهرى فبالعاطف الخفى. ولكل واحد من هؤلاء رأيه فى تلك الحرب التى يختلف أهل السودان اختلافاً كبيراً فى جدواها. وفى ساعات القلق يأخذ هذا التعاطف مظهرًا آخر يتعارض كل التعارض مع مفهوم «الضبط والربط» فى الجيوش، ويفتح الباب واسعاً للمغامرات. وكان الساسة يفتنون كل هذا، من يوزع السلاح باسمه، ومن يعد لانقلاب عسكرى، ومن يدرب الميليشيات العسكرية وكأنه يريد أن يخلق منها جيشاً نظيرًا، تماماً كمن يسعى لاختراق الجيش باختيار الأقربين له سياسياً للمواقع المنفصلية فيه. وكان كل ذلك لم يكف، انبرى «زعيم» آخر، فى حديث له فى البرلمان، قلعة الديمقراطية، ينذر بنهاية الديمقراطية على يد «ثورة الجياع» تلك كلها كانت ظواهر لا تخفى للعيان ولا تغيب عن الليب.

تلك كانت هى المقدمات التى قادت إلى مذكرة القوات المسلحة فى العشرين من فبراير ١٩٨٩ والتى سلمت فى عشية ذلك اليوم لرئيس مجلس رأس الدولة السيد أحمد الميرغنى فى مقر الرئاسة كما سلمت لرئيس الوزراء فى منزله. وقد تعرض المذكرة إلى

عشرين موضوعاً تتعلق مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالحرب التي يخوضها الجيش. من تلك الموضوعات تفرق الجبهة الداخلية، نقص السلاح، قضية الميليشيات الشعبية التي لا يملك الجيش سيطرة عليها (وهي الميليشيات التي تتظم كلها عناصر من حزب واحد، حزب الأمة) سياسة السودان الخارجية وانعكاستها على مصادر العون، دور الإعلام في التعبئة. وحين كان حديث السيد أحمد الميرغنى مع ممثلى القيادة (فتحى أحمد على، مهدي بابو نمر، عبد الرحمن سعيد) مقتضباً أكد فيه تأييده لكل حرف ورد فى المذكرة، وأفاد بأنه «كثيراً ما نبه الصادق إلى هذه القضايا» كان تناول الصادق للمذكرة تناولاً تفصيلياً فى لقائه مع هيئة القيادة مجتمعة بجانب الوزير الذى كان مفوضاً بالإشراف على وزارة الدفاع ريثما يعين لها وزير جديد. وقد كانت رغبة السيد الصادق الحقيقية هى لقاء كل ضباط الجيش الذين وقعوا على تلك المذكرة وبلغ عددهم المائة وأربعين، كل ضباط الجيش من رتبة عميد فأعلى إلا أن ذلك أمر لم يتأت له.

أبان الصادق لهيئة القيادة دور حكومته فى إعادة تأهيل الجيش ودعمه، كما سعى لإبانة جهوده من أجل السلام. ودافع كثيراً عن إنشاء الميليشيات بدعوى أنها يمكن أن تعين الجيش على أداء دوره فى مناطق التماس. إلا أن أكثر ما أزعج رئيس الوزراء فى المذكرة هو تحديدها لأمد زمنى قدره أسبوع يقدم فيه رئيس الوزراء رده على كل النقاط الواردة فيها، لهذا توقف عند تلك النقطة وهو يسائل هيئة القيادة، ما الذى تعنيه بهذا؟ وما الذى ستصنع إن لم تستجب مطالبها؟ فى ردهم على هذا السؤال أبان العسكريون بأن تلك المذكرة لا تعبر عن رأى «هيئة القيادة» وحدها وإنما هى تعبير عن كل الرأى العام العسكرى الذى تتوقع قياداته هذا الرد خلال أسبوع، «ولا تعرف هيئة القيادة كيف سيتصرف الجيش فيما بعد». خرج السيد الصادق من ذلك الاجتماع بعد اتفاق مع القادة على أن لا تعلن ملاحظاته، إلا أن الصادق «السياسى» رأى يذلك تلك المذكرة بعد بضعة أيام، ويدحض علانية كل ما ورد فيها ثم يطلب تفويضاً من الأحزاب والنقابات والجيش لكى يتولى معالجة الأمر بإيجاد المخرج المناسب. هذا الموقف جاء بعد مراجعة للنفس، غد تلجأ الأمر قليلاً فى نفس رئيس الوزراء فى البدء فأعلن بأنه سيتقدم باستقالته بعد

أسبوع، ثم عاد وتراجع عن ذلك الموقف مؤثراً المجابهة. وعلى مطلب «التفويض» ذلك رد الجيش بالرفض أثر اجتماع لقادة الوحدات، كما فعل هذا الحزب الحليف، الاتحادى الديموقراطى. وكان زعيم ذلك الحزب، السيد الميرغنى قد اجتمع مع «هيئة القيادة» ليؤكد وقوفه مع الجيش واقتناعه بضرورة تنفيذ كل ما ورد فى مذكرته؛ كما أكد رغبته فى توسيع قاعدة الحكم على أن يمهل السيد الصادق لإيجاد حلول إيجابية لكل القضايا المثارة.

تبع ذلك اللقاء اجتماع بين هيئة القيادة ورئيس وأعضاء مجلس رأس الدولة قبل تشكيل الحكومة بأسبوع، اتفق فيه على تكليف عضو المجلس، ميرغنى النصرى بالتشاور مع رئيس الوزراء، على إيجاد الصيغ المناسبة للخروج من المأزق. وقد طلب من العسكريين إبداء آرائهم حول توسيع قاعدة الحكم إلا أنهم آثروا عدم الزج بالجيش فى السياسة مع استمساكهم بتنفيذ ما جاء فى المذكرة. ومن بين ما عرض على الجيش، بهدف استدراجه للحكم «المدنى الديموقراطى»، تعيين قائده، الفريق فتحى كوزير للدفاع، وهو عرض اعتذر عن قبوله الفريق. إلا أن الفريق القائد أضاف بأنه لن يبقى فى موقعه لو اختير للوزارة واحد ممن هم دونه فى القيادة من العسكريين العاملين، ولعله كان يخشى من اختيار الصادق لمهدى بابو كوزير للدفاع، أو يخشى من مؤامرة أخرى تدبر، بطلها ضابط كبير لم يشارك فى التوقيع على المذكرة عند إعدادها، لغيابه عن العاصمة فى رفقته السيد مبارك الفاضل إبان رحلته إلى الصين لاستجلاب السلاح. وتقول الروايات بأن الضابط الكبير (الفريق محمد زين العابدين) أبلغ رئيس الوزراء، عند عودته، بأن فى تلك المذكرة خروجاً عن قواعد الانضباط ولهذا اقترح عليه إعفاء كل من قام بالتوقيع عليها مما عرضه لمساءلة زملائه. وإزاء كل هذه الظروف لم يبق للصادق إلا أن يتقدم ببضعة أسماء من قدامى العسكريين للجيش ليختار وزير الدفاع من بينهم.

كانت ردود الفعل على ذلك الحدث جد متباينة، فبعضها نزع إلى تأييد الجيش لا إقتناعها بمذكرته، بل وربما دون أن يقرأ تلك المذكرة، وإنما نكايه فى السيد الصادق.

وذهب بعض منها إلى تأييد الجيش لإيمانه بأن الظروف التي وجد الجيش نفسه فيها لابد من أن تقول إلى تلك النهاية. في حين أخذ فريق ثالث يستكشف حديث الجيش في أمور هي من صميم اختصاص السياسيين ويحملهم، بالتالي، المسؤولية عن كل ما حدث في السودان فيما بعد. في كل هذا نلمح تهاوؤاً لا تستقيم معه الأمور في التركيب أو المعنى، فمن ناحية يدرك المرء تأييد من أيد مذكرة الجيش تقديراً منه للعوامل الموضوعية التي حملت الجيش على اتخاذ موقفه وإعلائه في مذكرة يكاد يعتذر عنها بالحدث في صلبها عن إيمان الجيش والتزامه بالخيار الديمقراطي، إلا أن موقف الذين أيدوا الجيش شماته في الصادق يكشف عن ضيق صدر بالديموقراطية. ومن ناحية أخرى فإن الذين يظنون بأن ما تقول به الديمقراطية الليبرالية حول سيطرة المدنيين على إدارة الشؤون العسكرية يعني أن يتصرف أولئك المدنيون كيف شأوا حتى وإن ذهبت بهم هذه المشيئة للزج بالجيش في حروب لا معنى لها تدفع هي ثمنها، يخطئون فهم الديمقراطية ويتجاهلون طبائع الأشياء في آن واحد. فطبائع الأشياء لا تقبل أن يرمى شخص بنفسه للتهلكة - حتى وإن كان عسكرياً أدى القسم على طاعة ورئيسه حتى الموت - لأن هناك قانوناً وضعها يقول بخضوع العسكريين لمشيئة المذنبين؛ فالقانون جسم متكامل. ففي اللحظة التي يحس فيها العسكر، في مجموعهم، بأن المدنيين لا يتصرفون بحكمة أو جدية أو اتزان في مواقفهم تمسهم مساً مباشراً، فلا شك فإنهم سيأخذون القانون بأيديهم، كما يقول الإنجليز. وليس في العالم دولة مدنية ديموقراطية واحدة تعالج قضايا الحرب فيها وكأنها تبدأ وتنتهي بالإعداد والتجهيز العسكري، فللاقتصاد دور فيها، والإعلام دور فيها، ولتوحد الإرادة السياسية دور فيها، والدبلوماسية دور فيها، ولصنع السلام دور فيها. فإن كان في مقدور السياسي حل المشاكل الذي قاد ابتداء للحرب حلاً سلمياً منه أحد، حتى العسكريين، الاندفاع إلى الحرب قبل استفاد كل جهد ممكن للحل السلمي؛ تلك هي حقائق الحياة التي يفيد التملّى فيها بدلاً من البحث عن شماعات الأخطاء. وأكاد أرى أن رئيس الوزراء ما ال يعيش تحت وطأة وهم اسمه «المؤامرة» في توقيمه لتلك الأحداث؛ ففي كتابه الأخير أوما السيد الصادق إلى أن هناك

رابطة بين استقالة وزير الدفاع ومذكرة الجيش بالرغم من التقرير الذى أعده العميل الهادى بشرى، من موقعه كمسئول الأمن الأول، عن الظروف التى قادت للمذكرة وتداعياتها، وبالرغم من نفي العميد الهادى له لأن تكون هناك أدنى صلة بين المذكرة وبين استقالة وزير الدفاع حسبما قام به من تحريات من موقعه الرسمى. ولم يكن الهادى يومذاك منحازاً إلى زملائه العسكريين، بل على النقيض جابههم برأيه فى استنكار تقديم المذكرة بالأسلوب الذى قدمته به لأنه قاد إلى تسييس القضية.

أدى ذلك التهاوش واختلاف الأمور إلى بروز المغامرين مرة أخرى للساحة العسكرية. ففي يونيو ١٩٨٩ أعلن على الناس كشف النقاب عن انقلاب عسكري اتهمت بعض العناصر المايوية بتدبيره واعتقل بسببه خمسة عشر ضابطاً. وتقول التقارير بأن أحد المتهمين قد اعترف بأنه كان من المقرر لخطتهم الانقلابية أن تنفذ فى الرابع والعشرين من سبتمبر. وما إن اكتشفت تلك «المؤامرة» إلا واجتمع مجلس الدفاع الوطنى لبضع خطة متكاملة لحماية الديموقراطية؛ وكان ذلك قبل عشرة أيام من انقلاب «الجبهة». ونذكر أيضاً بأن مجلس الوزراء كان قد اجتمع قبل خمس أيام من انقلاب «الجبهة» ليستمع إلى تقرير من المسئول الأول عن الأمن (العميد الهادى بشرى) حول انفرط عقد النظام فى المجتمع المدنى، أشار فيه على وجه التحديد إلى المكائد الحزبية، والتهديد بالانقلابات العسكرية، والصحافة المزاجية التى أصبحت أداة للإثارة والنكاية دون حسيب مهنى أو وازع خلقى. كل ذلك كان ينبئ بأن الكتابة قد أصبحت بيئة على الجدران، هذا لمن يرى!

أشرنا فى الفصل السابق إلى استغلال «الإخوان المسلمين» لفترة الهوس الدينى فى عهد مايو الرابعة للتغلغل فى القوات المسلحة عبر الأسلحة الفنية، وبتجنيد أكبر عدد من الضباط فى الوحدات الأخرى، وطوال الفترة التى أعقبت سقوط نظام مايو ظل «الإخوان» يعملون فى محورين؛ الأول هو دعم وجودهم الفعلى داخل القوات المسلحة، والثانى هو العمل السياسى لتبنى قضايا الجيش دفاعاً عن «أمان السودان». من بين تلك الجهود السياسية، إبان حكم السيد الصادق، زيارة قام بها النائب «الإخوانى» على عثمان

محمد طه للقوات المحاربة في الجنوب بدعوى العمل على دعمها معنويًا. لم يصطحب النائب الداعية الإسلامي في رحلته تلك الفقهاء والحفاظ والمنشدين كما يفعلون هذه الأيام، وإنما اصطحب عازفي العود وضاربي الطبول للترفيه عن «جند الله». كانت تلك الزيارة موضع استرابة القائد العام مما ساقه إلى الاعتراض عليها عندما عرض أمرها على مجلس الدفاع الوطني، إلا أن رئيس الوزراء رأى غير ذلك؛ رآه كان هو أن يتاح للقيادات السياسية تفقد أرواح الجنود إن أرادوا. وما لتلك الغاية ذهب الداعية «التعبوي» إلى الجنوب، وإنما لنسج الخيوط الأخيرة للمغامرة العسكرية الجبهوية.

إن الذي أثار ريبة القائد العام هو تجمع لدى الجيش من معلومات منذ عام ١٩٨٧، قبل توليه المنصب، بأن اللواء الاحتياطي الذي أعد ليقاتل في الجنوب بقيادة حسن محمد علام (أحد نواب رئيس هيئة الأركان في عهد البشير) كان يعد، بدوره، لانقلاب على السلطة من منطقة «فتاشة» التي ظل اللواء يعكس فيها على مدى ثلاثة أشهر؛ وكان من بين ضباط ذلك الضابط «الإخواني» محمد الأمين خليفة الذي ذاع اسمه فيما بعد. أصبح لذلك اللواء طقوسه ومراسمه بالدرجة التي لم تعد فيها «الصفارة» هي وسيلة التنبية للجنود في الصباح بل الأذان؛ نعم أصبح أذان الصبح هو أداة تنبيه الرقيب محمد تمامًا مثل تنبيه العريف جورج. وعند نقل تلك الاتهامات إلى أعلى مستويات المسؤولية كان رد المسؤولين عليها غريبًا فرئيس الوزراء الذي نقلت إليه المعلومة عبر جهاز الأمن من اللواء الملك علق عليها بقوله: «متى يدرك هؤلاء القوم أن الجبهة الإسلامية ليست ضد الخيار الديمقراطي». أما الوزير المفوض بالإشراف على وزارة الدفاع، السيد صلاح عبد السلام فقد كان حاسمًا في رده على الضابطين الكبيرين اللذين نقلوا له مخاوفهما من مؤامرات تحاك داخل الجيش (فوزي الفاضل وعبد العظيم صديق) كان رد صديقي صلاح: «ورب الإمام المهدي ما في راجل تاني يقدر يستولى عليكبرى أو أذاعة يعلن منها البيان الأول». تلك حماسة أعرفها عن صديقي إلا أن في الحكم الوسائط والآليات التي تتحقق عبرها المشيئة الحماسية لصاحب القرار، ولكن أنى للناس بهذه الوسائط إن كان رئيس الوزراء وحده في هذا، فقد رفض رئيس الدولة، السيد أحمد

الميرغنى تنفيذ اقتراح من قيادة الجيش بإحالة العميد حسن أحمد البشير لنشاطه المريب وسط الجيش، وما كان رفضه إلا استجابة لوساطة واحد ممن يثق بهم من رجالاته، أحمد سعد عمر، ولعل الخرطوم وضواحيها تعرف الكثير عن علائق ذلك الرجل بقيادات «الجبهة الإسلامية» منذ زمان ليس بقصير.

لا يصعب على «الجبهة» أن تخترق مثل هذا النظام الذى لا يحترم مؤسساته، حتى الحاجز الأمنى الأخير، أجهزة الأمن نفسها، أمن الدولة وأمن الجيش. ومن الظلم القول بأن القصور والتقصير هما من مسئولية السياسيين وحدهم، فعجز الأجهزة عن كشف خطط الخصم وكشف مصادره يبين أن المسئولية أعم، خاصة إن كان الوعى بخطر الاستشراء السرطانى للجبهة كان قد بلغ حدًا جعل العسكريين يتناقولونه فى مجالسهم. وأعرف أنه حتى قبيل الانقلاب نقل الدكتور خالد الكد إلى رئيس الاستخبارات العسكرية (صلاح مصطفى) نبأ ذلك الانقلاب وهو يحدد الأسماء، ومن كخالد أدري بالانقلابات؟ ولكن ما حيلة رئيس الاستخبارات إن كان الذين يحللون المعلومات فى جهازه نفسه كما فى جهاز أمن السودان هم عيون «الجبهة» عليهما. فالتقرير الذى بعث به جهاز الأمن إلى الاستخبارات العسكرية حول نشاط العميد عمر حسن البشير أحيل إلى ما يسمى فرع المخابرات المضادة الذى يشرف عليه ضابط يتعاطف مع «الجبهة» ودور هؤلاء هو إما حجب المعلومات الحقيقية، أو تشويهها، أو إشاعة معلومات فيها من الحقيقة شئ وفيها من الوهم أشياء بهدف الغرياك. كان هناك ثلاثة من هؤلاء - على الأقل - فى قلب جهاز الاستخبارات، ولا شك فى أن الذين درسوا تأريخ انقلاب مايو يمرهون الدور الذى قام به ضابط واحد فى ذلك الجهاز (مأمون عوض أبو زيد) فكيف الحال إن كان «المأمونون» مثنى وثلاث. وكان هذا أيضًا هو حال مدير مكتب القائد العام الذى كشفت الكواشف بأنه كان عينًا للجبهة على رئيسه مما أهله للترقى بعد الانقلاب «الجهوى». أما جهاز «أمن السودان» فقد وضع على قمة أجهزة اتصاله الضابط محمد السنوسى وهو ضابط جاءت به كفاءته، إلا أن سيفه كان مع على وقلبه مع معاوية؛ سخر ذلك الضابط أجهزة الاتصال المتحرك التى كان يشرف على تجريتها (وهى أجهزة تغطى العاصمة من وادى سيدنا إلى جبل الأولياء) لتنفيذ الانقلاب «الجهوى» وبالفعله من يستأمن هؤلاء.

أى وضع أكثر مواتاة من هذا لكيما تفعل فيه «الجبهة» الأفاعيل، ومن ذلك الإيمان فى التشويش عقب مذكرة الجيش. من التشويش إبحاؤها بأن تلك المذكرة هى جزء من مؤامرة تدبرها مصر ضد الديموقراطية، وهذا اتهام صرح به على عثمان محمد طه حين أبلغ قائد الجيش، الفريق فتحى، فى حضور الفريق عبد الرحمن سعيد، بأن قيادة الجيش لا تريد إلا إخراج «الجبهة» من الحكومة فى إطار «سيناريو» دبر فى مصر؛ وكأنه لم يكن فى كل الفوضى التى كانت تضرب أطنابها من الأسباب ما يكفى لتحرك الجيش. وأخال السيد الصادق صدق تلك الفرية ولهذا فإن رحلته إلى ليبيا لحضور مؤتمر اللجان الشعبية فى أوج تلك الأزمة لا يفهم إلا كمحاولة للاستتجاد بليبيا ضد عمل مصرى مرتقب؛ فالحال فى السودان لم يكن ليسمح لأى حاكم جاد - والصادق رجل جاد - لأن يترك موقعه فى الدقة، لكيما يشارك فى «زفة». وإن كان بعض الظن إثم إلا أن خطاب السيد الصادق فى ذلك المهرجان الحق الظن باليقين، ففى خطابه ذاك تحدث رئيس الوزراء عن المؤتمرات التى تحاك ضد عروبة السودان وضد ديموقراطيته. فإن كان قرئ هو الذى «يتآمر» ضد العروبة، فمن هو ذاك الذى كان يتآمر ضد الديموقراطية؟

كانت محاولة الانقلاب المنسوبة للمابويين بقيادة العميد أحمد فضل الله (قائد ثانى كلية القيادة الأركان) فرصة مناسبة للجبهويين لإشعاع مزيد من البلبلة؛ فأخذوا فى إطلاق الشائعات حول مشاركة عدد من الضباط فى تلك المحاولة دون أن يكون لهؤلاء الضباط شأن بمايو أو نميرى. من هؤلاء قائد ثانى المظلات (صلاح الضوى) والعميد عثمان رافى اللذين اعتقلا مع عدد من الضباط، كما منهم الفريق عبد الرحمن سعيد. وحول الأخير فقد جاءت المعلومة حول مشاركته المزعومة فى الانقلاب عن طريق أحد الضباط «الجبهويين» المندسين فى جهاز الاستخبارات فصدقها رئيس الجهاز ونقلها بحذافيرها إلى القائد العام. أثارت تلك الاعتقالات ثائرة الجيش خاصة فى جو التوتر السائد يومذاك، كما أثارت ثائرة السياسيين ومن بينهم أعضاء الحزب الحليف (الحزب الاتحادى الديموقراطى) الذى حسب أن كل تلك الضوضاء حول الانقلاب لا تعدو أن تكون مؤامرة من رئيس الوزراء لإجهاض مذكرة الجيش دون أن يكون لرئيس الوزراء،

حقيقة، يد فى تلك الاعتقالات. ومن الجانب العسكرى اضطر القائد العام إلى أن يبتعث «هيئة القيادة» لتتولى كل الوحدات بالعاصمة حول ملابسات الانقلاب والاعتقالات، كما قام بنفسه بتتوير القيادات خارجها ؛ وكان رد الفعل الضباط وجنودهم فى كل موقع عسكرى هو الاستياء من حملة الاعتقالات تلك ووصفها بأنها عمل مدبر لإجهاض مذكرتهم، مؤكدين مما حملهم على تأكيد موقفهم الثابت حول كل ما جاء فى تلك المذكرة.

انتهت الأزمة التى فجرتها مذكرة الجيش بالاتفاق على عمل جماعى تحتوى به تداعيات تلك المذكرة، يصحبه تكوين حكومة موسعة تضم كل القوى السياسية السودانية؛ عن ذلك الوفاق لم يشذ إلا «الجهويون» الذين رأوا فى استناد ذلك الوفاق على مبادرة الميرغنى - قرنق تنازلاً عن «لأشريعة الإسلامية» وهم يريدونها «شريعة» فورية. ومع أن الميثاق الذى قامت على أثره تلك الحكومة كان، فى جوهره، تأكيداً لإعلان كوكادام وإتفاقية الميرغنى - قرنق إلا أن رئيس الوزراء قد أصر على أن يضيف إليه (فى معرض الإشارة لتلك الإتفاقية) كلمة «بتوضيحاتها» مما يعنى أن هناك جوانباً غامضة فيها تستوجب التوضيح. لأجل هذا أوفد السيد الصادق مبعوثاً منه لمقابلة الحركة (مبارك الفاضل) حتى يستجلى الأمر، ولربما كانت «قصة» «الاستجلاء» تلك المحاولة لحفظ ماء الوجه إذ لم يرد رئيس الوزراء أن يبدو وكأنه قد تراجع عن موقف حمل عليه الجمعية التأسيسية فى نهاية ديسمبر ١٩٨٨ عندما رفضت نفس الاتفاق.

بدأ السعى حثيثاً عقب تكوين تلك الحكومة الشاملة لترجمة كل الاتفاقيات التى تمت بين «الحركة» والقوى السياسية تحت إشراف لجنة وزارية للسلام، كان من أهم قراراتها إعداد ورقة عمل استقر الرأى عليها بعد الاجتماع الأخير بين «الحركة» وموفدى الحكومة فى أديس أبابا (١٠ - ١٢ يونيو ١٩٨٩). كما صاحب عمل تلك اللجنة انكباب عدد من كبار القانونيين لدراسة موضوع تجميد الحدود الذى أشار إليه وفاق الميرغنى - قرنق. وقد أسفرت الدراسة عن قراراتين هامتين: أولهما هو إعداد مشروع قانون لتجميد الحدود والعودة للقوانين التى كانت سارية قبل صدورها، والثانى توصية لمجلس رأس

الدولة لإصدار عفو عن جميع المحكومين المنتظرين بموجب مواد حدية إعمالاً للمادة ٨٢ من دستور السودان الانتقالي.

لم يفسد بهجة ذلك الاتفاق إلا إشارة وردت فيه تقول بتحفظ الدكتور بشير عمر على مشروع قانون تجميد الحدود بالرغم من موافقة حزبه على ذلك حسبما ما جاء فى اتفاق الأحزاب والنقابات. وحسب البعض بأن الدكتور «المتحفظ» لم يفعل هذا من تلقاء نفيه بل إن وراء الأكمة ما وراءها خاصة وهو من المقربين للسيد الصادق وعلى أى فقد كان من المقرر أن تكون تلك القرارات جمعاء هى موضوع النقاش فى جلسة طارئة لمجلس الوزراء فى التاسع والعشرين من شهر يونيو ١٩٨٩.

وعلنا، وقد أتينا على خبر كل ما كان يدور فى دهاليز السلطة بهدف تحقيق السلام، ندرك لماذا اتخذت «الجبهة» موقفها المتطرف ذلك؛ دواعى ذلك الموقف، فى تقديرنا، لم تكن هى الغيرة على الإسلام وإنما لإدراك الجبهويين بأن أى نظام سياسى يقوم فى ظل السلام سيكون هو قاصمة ظهرهم، خاصة ولم يكن «الإخوان المسلمون» طيلة حياتهم السياسية أحسن حالا مما أصبحوا عليه فى عهد الديموقراطية الثالثة (They never had it so good) كانوا، فى ذلك العهد، يسيطرون على قمم الاقتصاد يوجهونها كما يشاءوا ويستميلون بمالها من هم على استمالته قادرون. وكان لهم وجود فاعل فى صفوف الجيش العامل، نثروا بذوره فى عهد الهوس النميرى حتى نما على سوقه فى عهد الديموقراطية الثالثة بعد استدراجهم المخطط لعدد كبير من الضباط المتقاعدين؛ قلة منهم كانت من خيرة الضباط الذين لم يعرف عنهم رفاق السلاح إلا الاستقامة، وكثرة من الموالين الذين ما استهواهم فى الإسلام «الجبهوى» غير الدوانيق والدراهم. وكان لهم موقع متقدم فى الهيئة التشريعية حضوا به لأن غيرهم قد غفا عن حاجته، ولعلها لم تكن غفوة بل غفلة أبطلت الحواس. كان «الجبهويون» يدركون بأن موازين القوى ستبدل فى أى نظام جديد يجيئ، وتحت ظل أى دستور جديد يقر. وكانوا يدركون أن المساهمة الفاعلة من جانب «الحركة الشعبية» فى وضع ذلك الدستور، ثم المشاركة فى المؤسسات

التي ستبثق عنه، سيقا لص وجود «الجبهة» إلى حجمه الطبيعي الذي عرفته البرلمانات السابقة، وهو حجم مجهرى. وكانوا يدركون بأن الوفاق على صيغة للحكم يفصل فيها بين الدين والسياسة سيجعل منهم حزبا غير ذى موضوع. لكل تلك الأسباب كان من الطبيعي أن تلجأ الجبهة لاستخدام سلاحها الأخير، العنف؛ حتى وإن كان الشعار الذي رفعتة فى برنامجها الانتخابى يقول: «يكفل للمواطنين حرية التعبير والنشر والصحافة على أن لا تستغل الحرية لتقويض كيان المجتمع الإيمانى أو الدعوة لقلب نظام الحكم بالقوة والإرهاب» ذلك كان هو عهدهم الذى عاهدوا عليه الله الناس يوم انتخابهم.

الاقتصاد... والمعادلات المستحيلة:

لعل المرء وقد بلغ هذا الموقع فى سرده للتاريخ السياسى لفترة الديموقراطية الثالثة ليس بحاجة للحديث حول إنجازات تلك الفترة فى الشق الثانى من قضايانا المحورية، التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفى ظل الحرب المدممة فى الجنوب يصبح الحديث عن البناء والتعمير مغالطة. وفى ظل التصدع الداخلى الذى لا يحكمه ضابط عقلانى يتعسر على الناس إصلاح ما فيهم من صدعات، كما يصبح الحديث عن اصطلاح وطنى على سبيل معالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الموروثة مكابرة. وفى ظل التجاذب بين الحاكمين فى أعلى مستويات الحكم على كل شىء، وفى كل فصل من فصول السنة، لا يترجى أحد من مثل ذلك الحكم أن يؤدى واجباته العادية، دعك عن تحقيق المعجزات. فى كل هذه الاعتبارات الموضوعية يجد المرء ما يجعله يفر للنظام قصوره فى ميدان البناء الاجتماعى والاقتصادى، لولا أن رئيس الوزراء شاء أن يتحدث عن تلك الفترة وكأنها فترة إعجاز اقتصادى، كما أثر أن يجعل من فترة مايو مشجياً دائماً لأخطاء من جاعوا بعدها.

ونحن إذ نتناول ما قال به رئيس الوزراء فى هذا المضممار، لا نفعل هذا تمادياً فى اللجاجة أو منازعة فى الكلام فهذا تمحك لا يصدر إلا ممن عسر خلقهم. نفعله لنفس الأسباب التى دفعنا لدحض ما أورده المحجوب فى كتابه «الديموقراطية فى الميزان» من

تباه بفترة حكمه وهو، فى واقع الأمر، يباهى بما صنع غيره، بما صنع عبود. من تلك الأسباب أن صلاح الديمقراطية ونموها فى السودان، إن كان لها أن تصلح وتتمو، يقوم على التقويم السليم للعوامل التى تجعل الأنظمة الوحداية تتجح فى الإنجازات الحسية التى تتجزها، فى حين تعجز الأنظمة التعددية؛ أهم تلك العوامل وحدة الإرادة السياسية والانضباط العام الذى تقسر الناس عليه تلك الأنظمة. ولهذا فإن أصبح خيار الناس هو النظام الديموقراطى التعددى (ولابد له من أن يكون لأن الإنجاز الحسى للنظام والحدانى قد يصحبه تدمير معنوى، كما أن نفس القدرة المتوحدة التى تحقق الإنجاز العظيم قد تصبح قدرة على الهدم الشامل دون محاسبة) فإن على الناس حاكمين ومحكومين أن يعوا بأن الديمقراطية هى أشد الأنظمة عسراً؛ عسرها فى اعتمادها على الانضباط الذاتى. ولو اقبل السيد الصادق على تحليل تلك الفترة من هذه الفرضية لما اضطر إلى أن يغمط الناس أشياءهم، أو يجعل من مايو مشجباً يعلق عليه كل خطأ، أو ينسب لنظامه نجاحاً لا تقوم عليه شواهد.

ومن الجانب الآخر فإن جاز للناقد التجاوز عن المفالة فى الحديث عن الإنجاز والإعجاز فى ظل ظروف لا تتيح للحاكم، موضوعياً، أن ينجز مهما كانت قدراته الذاتية؛ فإن عدم اعتراف هذا الحاكم بأن هناك ثمة قصوراً فى الأداء عندما يكون هناك قصور مشهود، أمر لا ييمث على الطمأنينة؛ خاصة إن كان هذا الحكم عازماً على أن يلعب دوراً فى السودان ما بعد حكم «الجيبة». ومن بين وجوه الانضباط الذاتى فى الديمقراطية نقد النفس، ليس فقط بالنسبة للقائد الذى يسعى لأن يستمر فى لعب دوره التاريخى أو يترجى منه البعض ذلك، وإنما أيضاً بالنسبة لأى حاكم مسئول يريد للأجيال القادمة أن تتعلم من أخطاء الممارسة الديموقراطية حتى يستقيم عود الديموقراطية. وكثير من السياسيين فى بلاد العالم الليبرالى يفعل هذا، حتى وإن آذاه، يفعل هذا حتى لا يؤذى أحاسيس الآخرين؛ وليس أشد إيذاءً لأحاسيس الناس من اتهامهم بالجهل بما هو علم الكافة.

ذكر السيد الصادق فى كتابه التقويمى لتجارب السودان أن السودان قد شهداً توسعاً كبيراً فى الاقتصاد فى عهد الديموقراطية الأولى «فأضيف المناقل لمشروع الجزيرة

واتجهت السكة الحديد غربًا وجنوبًا بعد أن كانت محصورة في الخط الشمالى والشرقى والوسطى، وعندما وقع الانقلاب الأول في عام ١٩٥٨ كان الاقتصاد السودانى مُجَدٍ بشكل مقياسى، قادرًا على كفالة معيشة الشعب السودانى، وعلى تحقيق درجة مقبولة من التنمية. لقد تجنب انقلاب الفريق عبود الخوض فى المغامرات الاقتصادية وأقام عددًا من المشروعات التنموية، واحتفظ بالاقتصاد السودانى بحدواه بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ وحتى مايو ١٩٦٩، أى الانقلاب الثانى». ومضى السيد الصادق يحدد ملامح جدوى الاقتصاد التى يعيها بما يلى: وجود فائض من الإيرادات على المصروفات فى الميزانية العامة، توفر فوائض من مشروعات القطاع العام كانت تمثل ٢٥ إلى ٤٠ بالمائة من إيرادات الدولة، تحقيق ميزان المدفوعات لفائض سنوى من الأرصدة بالعملات الصعبة، قيمة الجنيه السودانى إذ كان يساوى ٢,٨٧ دولارًا، كفاءة القطاعين العام والخاص. ثم جاءت مايو فاقتحم «النظام المايوى بإجراءاته وسياساته هذه الحال فشوها تشويهاً أساسياً. أقدم عليتوسيع رقعة مشروعات القطاع العام وأفسد إدارتها، وشوه التجارة، وهبط بالإنتاج، وزاد المصروفات ففاقت الإيرادات أضعافاً، وكبل السودان بحبل من الدين غليظ». وحسب تقويم السيد الصادق فإن ملامح ذلك الخراب المايوى تتجلى فى عجز الميزانية، التضخم الداخلى، عجز ميزان المدفوعات مما أدى إلى انخفاض قيمة الجنيه السودانى الذى كان ٢,٨٧ دولارًا للجنيه فصار يساوى أربعة جنيهاً فى آخر ذلك العهد، الاستهتار بحرمة المال والحقوق، وانصراف رجال الأعمال إلى العمل الطفيلى فى المتاجرة قصيرة الأمد.

الذى أراد قوله السيد الصادق رئيس وزراء فترة الديمقراطية الثالثة، مثل الذى أراد قوله الأستاذ المحجوب، رئيس وزراء فترة الديمقراطية الثانية فى كتابه «الديموقراطية فى الميزان»، هو أن النظام الديموقراطى أكثر قدرة على الإنجاز الاقتصادى من النظام المتسلط؛ لأن مثل ذلك النظام لا يقود، فى النهاية، إلا إلى خراب شامل. ونتفق مع الصادق كما اتفقنا مع المحجوب على أن النظام الليبرالى التعددى، بفضل توسيع دائرة المشاركة فيه وما تحكمه من آليات للضبط والتوازن والمحاسبة، يفترض أن يكون أكثر

قدرة على الحكم السليم والإدارة الحسنة. كما نتفق معهما أيضاً على أن النظام المتسلط، كان هذا هو التسلط هو تسلط حزب واحد، أو أوليفاركية عسكرية، أو فرد مستبد قد يصبح أداة للتخريب الشامل لا لسبب إلا لغياب وسائل الضبط والتوازن والمحاسبة الشعبية، وانعدام الشفافية (القلاستوت). ولقد أصبحنا اليوم أكثر افتئاناً لهذه الحقيقة بعد سقوط هذه التجارب حتى فى دول عظمى كالاتحاد السوفيتى، ناهيك عن تجربة «الاتحاد الاشتراكى العظيم».

بيد أن الذى يناقشه السيد الصادق ليس هو قضية نظرية وإنما تحليل لتجربتين معيشتين شهودهما أحياء. ولهذا فعندما يحدد الناقد مقاييس معينة لتقويم هاتين التجربتين لابد أن يفترض بأن تلك المقاييس ستطبق على كليهما حتى لا تكون هناك ازدواجية معيارية. ومن جهة أخرى يفترض فيمن يريد الموازنة بين التجربتين بهدف الترجيح لواحدة منهما، أو المقابلة بينهما حتى يستبين الناس وجوه التماثل والتخالف، أن لا يخلط بين الأحكام التقريرية والوقائع. ولن نتوقف كثيراً عند عدم توافق بعض الوقائع التى أوردها السيد الصادق مع الحقائق مثل نسبته بعض انجازات نظام عبود للمهد الديموقراطى الأول (التوسع فى السكك الحديدية) وإنما عند ازدواج المعايير فى الأحكام. فإن كل نجاح الديموقراطية الأولى فى «إضافة المناقل إلى مشروع الجزيرة» يحتسب معياراً للنجاح الاقتصادى فى المهد الديموقراطى الأول، فلماذا لا يكن هذا هو الحال بالنسبة لإضافات السوكى والرهـد، دع عنك كنانة التى زارها السيد الصادق بنفسه عند عودته للسودان بعد غيبة طويلة وسجل فى دفتر زيارتها: «ليس من رأى كمن سمع». وإن كانت المؤشرات التى يحكم بها على جدوى الاقتصاد هى قيمة العملة، وحجم المديونية الداخلية، وفوائض أو عجز ميزان المدفوعات (وكلها مؤشرات صحيحة) فما قول القارئ فى أن سعر صرف الجنيه الذى كان (كما قال السيد الصادق بحق) ٢,٨٧ دولاراً للجنيه الواحد فى عام ١٩٦٩ عندما هل مايو على الناس ثم انتهى فى السوق الحقيقى لا السوق الوهمى، إلى أربعة جنيهاً ونصف الجنيه للدولار الواحد يوم زوال ذلك النظام قد استمر فى تدهوره حتى أصبحت قيمة الدولار ثمانية عشر جنيهاً فى

يونيو ١٩٨٩ وما قول القارئ فى أن المديونية الداخلية (استدانة الحكومة من النظام المصرفى) التى بلغت ٥,٥ بليون جنيه فى أبريل ١٩٨٥ (نهاية نظام مايو) قد استمرت فى ارتفاعها حتى بلغت ٢٠ بليوناً من الجنيهات فى يونيو ١٩٨٩.

الأمر لا يقف عند ازدواجية المعايير وإنما يتعداه إلى تخليط لا يفيد القارئ، ولا يقود الناس إلى استكشاف مواقع الزلل فى ممارساتهم فى الحكم. فالسيد الصادق محق كل الحق عندما نسب جزءاً من الخراب المايوى إلى إجراءات المصادرة والتأميم والتوسع غير الرشيد فى القطاع العام وأسمى هذا بالمغامرات الاقتصادية. بيد أن الذى فعلته مايو لم يكن أكثر من السير فى طريق اختطته أكتوبر التى ما زلنا نحتفى بذاكرها. أكتوبر تلك هى التى خلطت بين الأوراق حتى لم يعد المرء يرى، فى ظل النظام التعددى، شيئاً من تلك التعددية. فالأحزاب التى يفترض أن تكون هى تجمعات مصلحة تتضوى تحت لوائها تكوينات طبقية ترمى كل واحدة منهن مصالحها، أصبحت جميعها أحزاباً اشتراكية. جزء من هذا كان سببه الإرهاب الفكرى من جانب قوى اليسار، وجزء آخر منه كان بسبب المزايدات. ولعل تلك المزايدات هى التى حملت السيد الصادق المهدى على مصادرة المشروعات الزراعية فى النيل الأبيض والنيل الأزرق حتى يقطع الطريق على الشريف حسين الهندى الذى كان يرمى الصادق بتهم الخروج عن روح أكتوبر؛ وجاءت مايو من بعد لتتقضى هذا الأثر الصالح. ومع هذا فما الذى صنَّع فيما بعد مايو بالقطاع العام بعد أن نجد الأمر واستبان الرشد. ما الذى صنَّع بمؤسسات بلغ الحجم الاستثمار فيها ٥٠ بليوناً من الجنيهات ولم يزد عائدها السنوى عن ١٥٠ مليوناً من الجنيهات بسبب أخطاء حددتها المؤتمرات الاقتصادية بوضوح تام؟

لقد أوردنا الكثير حول ما حققه نظام مايو على الصعيد الاقتصادى فى ميادين الزراعة والصناعة والرى والطاقة والنقل والمواصلات والخدمات السياحية كالفنادق، كما أوردنا ما هو أكثر منه حول تخريب النظام حتى لبعض ما انشأ من مؤسسات بسبب سياسات أو ممارسات فصلناها تفصيلاً. وقد تناولت بعض المؤسسات الاقتصادية تجربة

مايو بالتحليل العلمى فى تقارير أصدرتها، ومن أهم التقارير الاقتصادية التى صدرت عقب سقوط نظام مايو تقرير صندوق النقد العربى الذى أعدته بعثته التى زارت السودان فى الفترة ما بين ١٤ - ٢٥ أغسطس ١٩٨٥ تمهيدا لاجتماع الصناديق العربية لإسفاف السودان. أهمية ذلك التقرير تجيئ من أنه تقرير احتشدت لإعداده مجموعة من الفنيين الذين اقبلوا على دراسة الاقتصاد السودانى دراسة عملية موضوعية دون أن تسيطر عليهم ثوابت أو أوهام إيدلولوجية، كما تجيئ أهميته من أنه أعد ليكون نقطة البدء فى عمل عربى متكامل لإنقاذ السودان. لهذا فإن الذين يقولون: «لن يحكما البنك الدولى» ويظنون أن البديل لعون البنك والصندوق هو الاستثمار العربى عليهم أن يتدبروا ما قالته المؤسسات العربية.

جاء فى ذلك التقرير سرد للأسباب التى قادت للإهيار «رغم الطموح والإنجاز الذى شهده الاقتصاد فى السبعينيات» بعضها هيكلى؛ وبعضها إدارى، ومنها ما يتحمل النظام مسئوليته كاملة، ومنها ما كان خارج إرادته. من بين المشكلات الهيكلية الموروثة ضعف البنية الأساسية؛ ومن الذى كان يخرج عن إرادة النظام تدهور شروط التبادل السلمى، وارتفاع اسعار النفط، والقحط والجفاف فى مطلع الثمانينيات. أما الذى يتحمل النظام مسئوليته كاملة فهى الأخطاء الناجمة عن الخطط والسياسات القصصية ومناهج تنفيذها؛ أخطاء فى التصميم قادت إلى تعطيل تنفيذ بعض المشروعات حتى ارتفعت تكلفتها النهائية بصورة أثرت على جدواها الاقتصادية، زيادة الاقتراض الخارجى خاصة ارتفاع نسبة القروض غير الميسرة فيه، توسع فى مصروفات الدولة بما فى ذلك الإنفاق على المؤسسات العامة غير المجدية، والخدمة العامة المترهلة وما استتبع الاستبقاء عليها بصورتها المترهلة تلك من استرضاء؛ التوسع فى السيولة المحلية حتى أصبح معدل الزيادة فيها خلال الأشهر التسعة الأولى من عام ١٩٨٤ - ١٩٨٥ إلى ٢٢٪ فى حين لم تتجاوز فى العام الذى سبق ١٠٪، ومن بين عوامل ذلك الارتفاع الحاد تحمل الحكومة لفروقات التعديل فى سعر صرف الجنيه السودانى نيابة عن القطاعين العام والخاص، وكأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا). على أن أخطر ما فى الاتفاق العام (أى أقله جدوى

اقتصادية) كان هو العمليات التي كانت تتم خارج الميزانية والتي كانت تمثل ٢١٪ من ذلك الإنفاق ذهبت كلها للأمن والدفاع. من جانب آخر كان هناك قصور كبير في التحصيل الضريبي أكثره بسبب الفساد (التهرب من دفع الضرائب وتفاديها بالرشاء والتزوير) حتى انخفضت نسبتها إلى ١٠٪ من الناتج المحلي في حين بلغت في السبعينيات ١٦٪ مما يعنى أنه مع زيادة الإنفاق كان هناك ضمور في الإيراد.

كل هذا ذهبنا إلى تفصيله في أبواب سابقة، ما لم نذكره هو برامج الإصلاح الاقتصادي التي استهدفت انقاذ السودان من كبوته خاصة بعد أن أخذ الانهيار يفتى نفسه. فمع الاستدانة جاءت أزمات استرداد خدمات الديون بعد انتهاء فترات السماح (بلغ حجم الديون الخارجية ٨,٢٥٦ مليون دولار مقارنة بإجمالي الناتج المحلي ٣,٦٧٨ مليون). ونسمى تلك بالأزمات لأن هذه المتأخرات قد بلغت ١,٢ بليون دولار في الوقت الذي كان لا يتجاوز فيه تدفق العون الخارجى الستمائة مليوناً في العام، ولا تزيد فيه عائدات الصادر عن ما يقارب الخمسمائة مليون دولار، أى أن سداد الديون كان يبلغ أكثر من ضعف ذلك العائد مما قد إلى عجز عن توفير مدخلات الإنتاج الصناعى والزراعى وصيانة الهياكل الإنتاجية.

كان أولى برامج الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى (بدعم من صندوق النقد الدولى وصندوق النقد العربى) البرنامج الذى أقر فى عام ١٩٧٨ وقصد منه احتواء الضغوط التضخمية، وتقليل عجز الميزانية والاقتراض الحكومة من الجهاز المصرفى، وإتباع سياسة مرنة تهدف إلى تحسين حوافز الإنتاج. وصحبت هذا البرنامج أربع اتفاقيات لإعادة جدولة الديون فى الفترة ما بين ١٩٨٧ - ١٩٨٤. إلا أن استمرار النظام فى نفس السياسات التى قادت إلى الانهيار أدى إلى عجزه عن الإلتزام بالبرنامج وعجزه حتى من الوفاء بالتزامه للصندوق مما ترتب عليه وقف السحب من الصندوق على تسهيلات الدعم الاحتياطى (Stand - by Arrangements) فما هى تلك السياسات:

■ الإتفاق الحربى بعد اندلاع نيران الحرب بسبب تقسيم الجنوب والهوس الدينى عقب عشر سنوات من الاستقرار فى الجنوب.

■ تضاعف الإنفاق الأمنى بعد أن عجز النظام عن المضى بمبادراته للمصالحة الوطنية لنهاياتها المنطقية مما كان سيقية الإندفاع فى المزيد من الإنفاق الأمنى حماية لنفسه.

■ الإبقاء على مؤسسات القطاع العام التى ثبت فشلها امتثالا للشعارات الموروثة حول «قدسية» المؤسسات العامة.

■ اللجوء إلى سياسات الإرضاء احتواء للهيئات النقابية والإبقاء على الخدمة العامة المترهلة بالرغم من كل خطط الإصلاح الإدارى.

■ استشرء الفساد الاقتصادى وما تبعه من مضاربات فى الأراضى والعمله وتسرب لعائدات الضرائب وتغريب الثروة.

ورث الحكم الإنتقالى كل هذه التركة المثقلة وكان فى مقدوره، بحكم السلطة المطلقة التى كانت بيده، أن يشرع فى تنفيذ سياسات الإصلاح تلك بدءاً بما هو أقدر على تحقيقه، إلا أن هذا لم يحدث لأسباب أشرنا إليها. ثم جاء الحكم المدنى من بعد ليجابه بنفس الوضع وما يحمل فى تضاعيفه من خيارات استعصت أغلبها على من سبقه، فما الذى فعل؟ وقد قلنا فى هذا الشأن إن المعيار الموضوعى للحكم على أداء من جاءوا بعد مايو ليس هو إصلاح كل أخطائها فى عام أو عامين، وإنما هو أولاً وقف النزيف، وثانياً تفضى نفس الأخطاء التى ارتكبها نظام مايو وهادت إلى الخراب. فما الذى فعله ورثة مايو للحد من الإنفاق غير المجدى فى الأمن والدفاع؟ وما الذى فعلوه لإنهاء سياسة الترضيات والرشاوى السياسية للقادرين على حساب الضعفاء والمستضعفين؟ وما الذى فعلوه لإعادة النظر فى القطاع العام حتى يدر الفائدة لعامة الناس (ولهذا وصف بالعام) بدلاً من أن يكون عالة على المجتمع؟

ظلت الحرب تزداد أواراً حتى بلغ حجم الإنفاق عليها للعتاد الحربى وحده فى العامين الأخيرين من عمر النظام ٤٥٠ مليون دولار حسب تقدير رئيس الوزراء نفسه. وبقيت مؤسسات القطاع العام على خرابها، كلما امتدت لها يد الإصلاح ارتفعت الأصوات تدين

«تشريد العاملين» وتتهم صانعى القرار بالرضوخ - أو هو «الخشوع» - لشروط صندوق النقد. وكان هذا هو حال سياسة الترضيات التى انتهجها عهد الديموقراطية الثالثة، فى أعلى المستويات، كما فى أدناها؛ وبين المدنيين كما بين العسكريين، وبين الجنوبيين كما بين أهل الشمال، وبين السياسيين كما بين النقبائين. فالجنوب الذى أشعل فيه النميرى فتيلة الحرب من جديد ثم أخذ يحارب بعض أهله وهو يهلك المال والأنفس، فى حين يستألف البعض الآخر بتقسيم الأقليم واصطناع ولايات جديدة بحاكمها ووزرائها ووكلاء وزاراتها ومدارئها، عاد إلى وضعه الإقليمى الموحد الذى كان عليه قبل التقسيم من الناحية النظرية؛ أما من الناحية العملية فقد أصبحت له حكومات ثلاث تدير أقاليم ثلاثة وهمية، ويجلس على رأس هذه الحكومات مجلس تتسقى، جميع هؤلاء كانوا يديرون جنوب السودان من الخرطوم بالاستشعار البعيد. ما فعل الصادق هذا جهلاً بالسياسة والإدارة، وإنما فعله استرضاء لكل جنوبى يملك «صوتاً»، خاصة إن كان هذا «الصوت» فى داخل البرلمان. وما كان لقطر الندى هذا أن يقف عند أهل الجنوب، إذ لابد من أن يمتد فيضه إلى أهل الشمال. سار الخلف على سيرة «السلف الصالح» فاستوردت لضباط الجيش من رتبة مقدم فأعلى ألفاً وأربعمائة سيارة خاصة بإعفاء جمركى؛ ولحق بهم، من بعد، كل النواب (أصحاب الأسوات) فى البرلمان فى صفقة بلغ حجمها ٦٠ مليوناً من الدولارات أعفيت من الضرائب وحسب فيها الدولار بسعره الرسمى (أربعة جنيهات ونصف الجنيه للدولار) كل ذلك الخير كان على يد المواطن آدم يعقوب فيما أسموه الصفة المتكافئة، ولا نعرف وجه التكافؤ بين الذرة القصابى وسيارات الهوندا وشقيقاتها اليابانيات. وإن اسكتت السيارات (اليابانى) أصوات أهل البرلمان إلا أنها لم تصم أذانهم عن أصوات الشارع فكان لابد من أن يعم الفيض أولئك الذين تجلجل أصواتهم فى الشارع، لا شارع الشمامسة وإنما شارع «الأوصياء» عليهم وعلى انتفاضاتهم؛ ولهذا أصبح للنقبائين نصيب.

وعلى أى فالأمر العجاب هو أن نفس هؤلاء النقبائين كانوا من أكثر السودان حديثاً عن التهميش الاقتصادى لأقاليم السودان، وعن تقييد الاستيراد للكمالية. وحول الموضوع

الأخير رفعت النقابة العامة للإدارين والاقتصاديين مذكرة لوزير المالية، الدكتور بشير عمر دعت فيها إلى رفض شروط صندوق النقد الدولي مثل تخفيض الجنيه بدعوى أن هذا يؤدي إلى تحسين قدرة السلع المصدرة على التنافس مما يؤدي إلى خفض عجز الميزان التجاري. على أن النقابة ترى أن خفض الجنيه لا يقود إلا إلى ارتفاع أسعار السلع ومدخلات الإنتاج المستودة. كما طالبت النقابة بالرجوع إلى «رقابة النقد بشكل أكثر صرامة مما عرفه السودان من قبل» والسعى لتجميد ديون السودان الخارجية وإعفاء جزء منها، وربط خدمة الدين الخارجى بنسبة معينة من متحصلات البلاد من العملات الحرة، وختاماً «تقييد الاستيراد وعدم فتح باب استيراد السلع الكمالية».

إن إعفاء الديون أمر لا يتقرر فى الخرطوم، كما أن إلغائها أمر لا تقدم عليه دولة مسئولة بمفردها، ولو كان الإلغاء بهذه السهولة لفعلته كوبا وتزانيا. أشير إلى كليهما لأن أول من نادى بذلك هم الرئيسان فيديل كاسترو وجوليوس نيريري فى محاضرتهم المشهودة فى جامعة أكسفورد؛ وقد ذهب الأخير إلى حد مطالبة دول العالم الثالث بالإضراب عن سداد الديون. ولحق بالاثنتين ثالث صدق مقال صاحبيه فقرر أن لا يسدد من الديون إلا ما هو قادر على سداده بدفع حصة محددة من عائد صادرات بلاده، ذلك هو الرئيس قارسيا، رئيس بيرو الذى جعل منه الدائتون عبرة بمحاضرتهم اقتصاديا حتى أقصوه من موقعه. لم يقص قارسيا بالدبابات، وإنما عبر صندوق الاقتراع وهو أمر ما كان ليتم لولا تأمر البرجوازية والبروليتاريا المتبرجة تحالفاً موضوعياً مع الذين سعوا للقضاء على قارسيا؛ البنوك الأجنبية، والبنوك المحلية، والدول التى ترعى كليهما. هاتان الطبقتان كانتا من أعلى أهل بيرو صوتاً فى إدانة الهيمنة الاقتصادية لما يسمونه طوراً «رامبو» وطوراً آخر «اليانكى». بيد أن أولئك «المواطنين الثوار الأحرار» كانوا يريدون محاربة الهيمنة الاقتصادية الأمريكية فى ذات الوقت الذى ينعمون فيه بسيارات الجنرال موتورز، ومكيفات الجنرال اليكتريك، وعطلات الصيف فى بالم بيتش، وابتعاث الأنجال لـ«الأميريكان يونيفيرسيتى» فى واشنطن، و«الشوينق» فى الشارع الخامس فى نيويورك لأن حوانيت «ليما» قد أفقرت من البضائع الاستهلاكية بسبب السياسات التى بحث

حلوهم من الدعوة لها . هؤلاء يشبهون، حذوك النعل بالنعل، أهل «ليما» السودانية الذين يطالبون الدولة بالحد من استيراد الكماليات، ربما باستثناء تلك التى تمول عبر «الصفقات المتكافئة».

وليت أمر الإنفاق العام (الذى أنبئنا بأنه لابد من تقليصه حتى لا يزيد عن الإيراد الذى يعود به الإنتاج) وقد وقف عند هذا؛ جاء من بعد فى ٢٤ / ١٢ / ١٩٨٩ التطبيق بأثر رجعى للهكيل الراتبى الجديد للقطاع العام دون أن يصحبه إعادة نظر فى الترهل الإدارى، وبلغت تكلفته مليارين من الجنيهات. وكان لابد أن يكون للقطاع الخاص نصيب، وهذا ما اقرته الحكومة بعد اجتماع رئيس الوزراء بالمجلس التنفيذى لاتحاد نقابات عمال السودان يوم الأحد ٨ / ١ / ١٩٨٩. ولا شك فى أن تقرير الدولة بشأن رواتب القطاع الخاص أمر غريب فى ظل الدعوة لتحكيم آليات السوق فى الاقتصاد والتى تقضى بأن أجور العاملين فى القطاع الخاص أمر تحكمه علاقة تعاقدية بين المخدم والمستخدم. كل تلك السياسات لا تبعث المسرة فى نفوس وزراء المالية، لهذا تشكى وزير الدولة للمالية الدكتور التجانى الطيب من العبء الإضافى على الميزانية الذى قادت له هذه الزيادات دون أن يكون مقابلها إيراد. ولا ندرى أن كان ذلك هو السبب الذى حمل التجانى على إيداع استقالته لرئيس الوزراء فى السادس من فبراير ١٩٨٩ متهما فيها الحكومة بتدليل المال العام؛ لم يعلم الناس نبأ تلك الاستقالة إلا ضمنيا عندما أعلن رئيس الوزراء تعيين عبد الرحيم ميرغنى كوزير دولة للمالية. كما لم نمجب عندما أعلن وزير المالية عمر نور الدايم عن عجز فى الميزانية قدره ١٣ بليون جنيه، إذ بلغت المصروفات ٢١,٦ بليوناً من الجنيهات فى حين لم تتجاوز الإيرادات ٨,٦ بليوناً، كما ارتفعت مديونية بنك السودان للحكومة إلى ١٦ بليون. وفى حديث له آخر ذكر الوزير بأن هذا «العجز الخرافى يعزى إلى زيادة الإنفاق العام، وتدنى الإنتاج».

هذه هى حقائق الحياة الاقتصادية، وحقائق الاقتصاد لا تقبل المجاهدة النظرية، أو المكابرة الكلامية. فكيف يجوز، إذن، لرئيس الوزراء أن يتحدث عن المنجزات الاقتصادية

المعجزة فى عهده وهو الذى بدأ عهده بحديث عن فشل وزرائه فى الأداء الاقتصادى بسبب تضارب الاختصاصات وعجز بعضهم بمن فيهم نائبه، مما حمله على إعفائهم جميعاً بعد عام واحد فى الحكم؟ وكيف يجوز له هذا وهو القائل، فى معرض رده على التجمع النقابى، بأن هناك تدنيا فى الإنتاج وفقدانا للانضباط فى المؤسسات العامة تتحمل مسئوليته النقابات، وكان ذلك بعد عام أو يزيد قليلا من التصريح الأول؟ وكيف يجوز له هذا وهو القائل، خلال رده على الجيش بعد عام آخر، بأن الدولة تتفق المال المميز لابتىاع السلاح (أربعمائة وخمسين مليوناً من الدولارات) ولا شأن للسلاح والتسليح بالتنمية؟ وكيف يجوز له هذا ووزير مالىته ييكى بالدمع السخين عند إقرار الهيكل الراتبى الجديد لأنه، حسب قوله، جوبه بما لا قبل لوزير مالية به، إنفاق متصاعد أمام إيراد متدننى، وشكاة من اعتماد الدولة على النظام المصرفى للالتزام بمعدلات الإنفاق العام؟

يخيل لى أن الذى يحمل رئيس الوزراء على مثل هذه المغالطات هو أنه يرى فى أى تقويم موضوعى للأداء فى عهده انتقاصاً من قدراته الذاتية، خاصة الفكرى منها. بيد أن الذى يقوم به الناس هو الأداء العام للدولة الذى تتفاعل عوامل عدة فى التأثير عليه. وفيما نرى فإن كل حقائق الحياة الاقتصادية والاجتماعية تمكس واقعاً موضوعياً ما كان من الممكن معه لأية حكومة أن تفعل شيئاً بشأنه ما لم تجابه الجذور الحقيقية للمشكل. ولا شك فى أن الجانب الأكبر من ذلك المجز تتحمل مسئوليته الحكومة فى بلد تهيمن فيه الدولة على أغلب أوجه حياة الناس، إلا أن جانباً آخر تتحمل مسئوليته النخبة. فالإصلاح الاقتصادى لا يتم إلا وفق سياسات كلية تواجه بها الدولة والمجتمع معوقات الإنتاج التى يغلب عليها الطابع الهيكلى، وهذا أمر لا قبل لأى نظام بتحقيقه ما لم يفلح فى تحقيق وفاق وطنى حول أمهات القضايا: الحرب، التهميش الاقتصادى لأهل الريف، التوازن بين المركز والتخوم، استئثار النخبة فى القطاع الحديث بأكثر من نصيبها من الكعكة إلا إذا كنا نتوقع أن تسقط علينا كعكة من السماء، وكما يقول الأمريكان فليست هنالك كعكة من السماء «There is no pie from th sky» ولو اقترب السيد الصادق، فى

تحليله لتجربته في الحكم مثل هذا الاقتراب لما بدت معالجته للتأريخ، خاصة المعاصر منه، وكأنها مثل حديث من يعتلى سلم يعقوب، يرى السماء ولا يرى الأرض من تحته.





DAWAYA
SUDANESE BOOKS

همج رمت بهم الصحارى جنة المأوى
تهر كلابهم فيها
وتجأر فى المدى قطعانهم
يمشون فى سحب الجراد
كان أوجههم لغريان
وأعينهم لذؤبان
وأرجلهم لثيران
يدوسون البلاد
ويزرعون خرابهم فى كل واد
(أحمد عبد المعطى حجازى)



السودان فى العهد الغيبى (أ)

يوليو ١٩٨٩

أهل السودان و«حصّة الديانة»

ما كان المرء ليحسب أنه سيعيش حتى يرى فى السودان نظامًا للحكم أشد تخلفًا من «الإمامية» الهمجية التى أقامها النميرى فى عاميه الأخيرين؛ وما كان المرء ليظن بأن أهل السودان - مع قدرتهم الفائقة على حمل ما لا يطيق البشر - لقادرون على التعايش مع الهولاكوية التى صحبت نظام الحكم الذى ألقى بكلّ كفه على الناس منذ الثلاثين من يونيو ١٩٨٩. أعجب من هذا وذلك أن تقع تلك المأساة الغماء بُعيد أربعة أعوام من خروج أهل السودان إلى الطرقات يجأرون إلى الله بالشكوى من «الإمامية» الهمجية التى ارهقتهم عُسْرًا، وما استقر لهم حال حتى اقتلعوها من أساسها، أوهكذا حسبوا؛ فلو كان ذلك هو الحال لما انتهى بهم الأمر إلى هذا العهد الغيبى.

إن النظام الذى يحكم السودان اليوم يذكر المرء كثيرًا بـ«حصّة الديانة» فى المدارس الابتدائية، تلك الحصّة التى ظل يقدم عليها التلاميذ بشيء من السأم وغير قليل من السُّخْر لفرقتها التامة عن حياتهم المعيشية. وقد درت المدارس على إعداد مناهج للدراسات الدينية تتناول إما أمورًا تعلمها الصبى بين أهله مثل أحكام العبادات والفرائض ولهذا فإن فى تكرارها ما يبعث على الملل؛ أو قضايا غيبية لا تقدر عقول الصبية على استيعابها مما يطبع فى وجدان الطفل إحساسًا بأن الدين كله أمر ميثولوجى، أو فى حالة ثالثة الاستغراق فى تضخيم الذنوب والإسراف فى الحديث عن آيات الوعيد وأهوال يوم القيامة مما يعمق من الشعور بالإثم ويضعف من قدرة التلاميذ

على الاجتراء خوفاً من الوقوع فى المعاصر. وكما نرى فإن كل هذه أمور لا شأن لها بالحياة التى يحيها الإنسان، أو تلك التى يراها الطفل من حوله والتى ينبغى أن يدور التعليم الدينى حولها. لهذا لا يرى التلميذ فى «حصّة الديانة» تلك غير شئ ممن أقحم على حياته اليومية العادية التى يعيشها مع أهله ولداته؛ كما لا يرى فى معلم الدين، بزيه المتميز وتكره المفتعل لسيرة الحياة الطبيعية التى يحيها غيره من الناس، إلا ما يبعث على الاستهزاء. هذا هو حال النظام الذى بُلى به السودان وأخذ يتعامل مع السودان وقضايا أهله وكأن الناس فى يوم الحاقة، بل كأنهم صابئة يستقيدهم أولئك الرسل الجدد إلى دين الله من جديد. والإسلام، كما قلنا من قبل، دين معاش ومعاد، يعمل فيه المرء لآخرته كأنه يموت غدًا فى ذات الوقت الذى يعمل فيه لدنياه كأنه يعيش أبدًا.

اتسم إقبال هذا النظام على مشكلات الحياة بقدر كبير من السطحية، وعلى قضايا الدين بكثير من الفجاجة. ولا يخالجنى أدنى شك فى أن نظرة هؤلاء للدين قد تسمرت فى ما حفظوه فى «حصّة الديانة»، لأن رؤاهم للشرع تكشف عن فقدان تام لأية قاعدة معرفية متكاملة للإسلام أول ما أبرز به النظام تفردّه كان هو الإيفال فى الرسوم والمظاهر والسمت كإطلاق اللحن بالنسبة للرجال، والحجاب بالنسبة للنساء، ثم التهليل والتكبير بمناسبة وبدون مناسبة حتى فى ساحات الجمباز. ومن الغباء أن يظن أحد بأن إطلاق الرجل للحيته يجعله أكثر إسلامًا من ذلك الذى يحفيها؛ أو أن تحجيب المرأة يجعلها أكثر عفة من تلك التى ترتدى الملابس الأوروبية أو الزى النسوى السودانى التقليدى، عند أهل المدينة. ونشير إلى أهل المدينة على وجه التحديد لأن نساء الريف فى السودان - وهن الغالبية - لا يعرفن الحجاب، ولا يعرفن حتى زى أهل المدينة التقليدى بل يخرجن إلى الزراعة والحصاد حاسرات الرأس، كاشفات الذراع، فى دار الشايقيه أم فى دار فور.

ونذكر بأن الحجاب بمعنى الستر لم يرد إلا مرة واحدة فى القرآن إشارة لزوجات النبى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم﴾ .. إلى قوله تعالى: ﴿وإن

سألتهم متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ﴿ (الأحزاب، ٥٣). على أن الغلاة يتذرعون أيضاً بآيتين أخريتين حول ما تقتزيا به النساء عامة أسوة بنساء النبي، أولاًهن: ﴿ يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾ (الأحزاب ٥٩)، والثانية: ﴿ وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدن زينتهن... ﴾، إلى آخر الآية. (النور، ٣١). وروى ابن سعد في الطبقات عن ابن مالك بأن نساء النبي كن يتعرضن لأذى الفاسقين الذين كانوا يقتضون أثر نساء المدينة في الليل، فلما ساء لهم الرسول ﷺ قالوا إننا نتبع الإمام، ولهذا نزلت الآية توصي الحرائر بأن يتدعن لباساً يميزهن على الإمام حتى لا يؤذين الفاسقون، وهذا معنى قوله: ﴿ أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾.

ويفيد أن نضيف هنا بأن التأمين بلا حساب أمر لا ينكره الإسلام، ﴿ فأنحكروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة (أي بين النساء الأربع) أو ما ملكت إيمانكم ﴾ (النساء، ٣). وكان الأياشي يبرن، ومنهن خرجت القيان اللئى كن يزين مجالس أمراء المؤمنين. ويروى التنوخى في كتابه «الفرج بعد الشدة» بأنه كان لهارون الرشيد ألقى جارية، وكان للمتوكل أربعة آلاف منهن «خمسمائة لفراشه». هذه حاشية يفيد أن يلم بها الذين يتلوون بالكلام. أما الآية الثانية فلا شأن لها بالحجاب بل هي دعوة لنساء المسلمين ليسترن صدورهن، وكان نساء المدينة يخرجن وهن يُظهرن جيوبهن أى أعلى صدورهن، والجيب هو القلب والصدر، ولهذا قالت العرب: «ناصح الجيب» أى رجل صادق.

لا نتوى بهذا الحديث جدلاً مع المغلاة في التفسير والتأويل للقرآن، أو ندخل في جدل عقيم ما جاء به الفقهاء حول النقاب، أهو «واجب» أم «مندوب عند الفتنة»، وإنما نريد أن نبين ما يقود له التفسير في الفج للآيات، والاستمساك بالأعمى بأقوال بعض الفقهاء عن النساء، الذين لا يرون في المرأة غير مخلوق هزيم الإرادة، وماعون جنسى للرجال، بدلاً من اعتبارها إنساناً كرمه الله بسبب من إنسانيته. وليس أضر على الإسلام

من استلها منها لأقوال أكثر الفقهاء عن المرأة لأنها تبنى كلها على مبدأ قوامة الرجال على النساء وتفضيلهم عليهن علمًا بأن تلك القوامة والتفضيل ترتبطان ارتباطًا وثيقًا في القرآن بواجب الرجل في الإنفاق على المرأة في زمان مضى. «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» (النساء: ٣٤). هذا أمر لم يعد بذى موضوع في زمان أصبح للمرأة فيه استقلال اقتصادي، وخرجت فيه إلى الحياة تمشي في مناكبها وتكسب رزقها بنفسها. إزاء كل هذا أولاً يدعو إلى الغضب، بل الغثيان، أن يقدم واحد من رجال هذا العهد الفيهب أراد حظ السودان العاثر أن يصبح رئيسًا لبرلمانه «الجهوى» (محمد الأمين خليفة) على استهلال مسئوليته الجديدة بأمر جميع النساء اللاتي شاركن كأعضاء في ذلك المجلس بأن لا يجلسن مع الرجال بل يقبعن في آخر القاعة. لا أخال أنه قد تقامى لسمع هذا الرجل الأسطوري بأن من النساء المسلمات من أصبحت رئيسة دولة مثل الشبيخة حسينة في دولة بنغلاديش، ولا أخال أنه قد أتيح له أن يقرأ آراء الفقهاء الفحول حول المرأة مثل الإمام ابن حزم، ولكن ما حيلتنا إن كان الإسلام عند حكام اليوم الذين ينتحلون النسب له يبدأ وينتهي بقراءة «دلائل الخيرات». ان كان هذا هو حال زالامراس فلا غرو في أن يحذو الصغار حذوهم؛ فقد نبئت، مثلاً، أن قاضيا ظل يترصد طالبات جامعة أم درمان الإسلامية ليقتادهن إلى محكمة نصبت في العراء ليعزرنهن لأنهن لا يتحجبن، ومن أولئك الفتيات بنات أسر عريقة لا يطمئن في دينهن أو عفافهن إلا مجهولو المنابت. ومع كل هذه الغلواء في التعامل مع النساء والتي يعرفها الغادى والرائح من أهل السودان لم يتحرج صديقي الترابي أن يقول مرضاة لأهل أمريكا - وكان في زيارتها - زانا لا أومن بفرض السلوك الإسلامى، فالسلوك مؤسس على الدين والدين لا يتأتى بالإكراه والفرض وإلا أصبح نفاقًا. ولبت صديقي الذى يعرف ما يدور في السودان ويكره على الناس النفاق ان يفعل ما يرضى الله ما ما يرضى أهل أمريكا.

وعلى أى فان الأمر كله يجب أن تشغل به حركة زيعث حضاريس اجدر بهما، ان كانت صادقة فى دعواها، الاهتمام بتعليم المرأة، وتحسين صحتها (اذ يبلغ سوء التغذية بين

النساء خاصة في الريف ضعف ما هو بين الرجال) وتمكينها من أن تلعب دورًا أكثر فعالية في الحياة العامة بدلاً من اعتبارها أداة ممارسة جنسية للرجال لا يجيء الحديث عنها إلا وهو مرتبط بحفظ الفرج، وغض الطرف. وهذا وإيم الحق فهم متخلف بمساوف عن الصورة التي رسمها للمرأة كتاب الله الكريم: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الروم: ٢١).

أما الشيء الثاني الذي تصدر به باعشر الحضارة هؤلاء فهو الحديث عن «الحدود» يذكرونها كلما ورد ذكر لتنفيذ شرع الله، وما انتقوا من تلك «الحدود»، في حديثهم الدائب عنها، إلا أكثرها تنفيرًا، مثل قطع يد السارق الذي لم يرد ذكره إلا مرة واحدة في القرآن: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالًا من الله والله عزيز حكيم﴾ (المائدة: ٢٨)، أو أحكام القصاص التوراتية، والتي لا فضل للإسلام فيها بنص الآية ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾.. إلى قوله ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾.. تلك شرائع عرفتھا المجتمعات القديمة منذ عهد حمورابي؛ وكان فضل الإسلام الأكبر هو استصحابه لهذه الأحكام بالعفو والرحمة. ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ (المائدة: ٤٤). ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة...﴾ (القرة: ١٧٨) ومن المنفر أيضًا الغلو في أمر الشرب على المسلم وغير المسلم، وكان تحريم الشرب هو ركن من أركان الإسلام علمًا بأن الله لم يفرض حدًا لشارب، ولا استن رسوله مثل هذا الحد. كما أن الإشارة للخمر، في الكتاب الكريم، لم ترد دومًا في معرض التنديد مثل قوله: ﴿ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾ (النحل: ٦٧)، أو قوله: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمها أكبر من نفعهما ويستلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون﴾ (البقرة: ٢١٩). فأي مجتهد هذا الذي لا يرى في هذه الآية العظيمة غير اثم

السرب، فالآية قبل هذا، تضع للناس أساس التكافل الاجتماعي في الإسلام، أو إن شئت نهج الإسلام الاشتراكي، وهذا أهم لتقويم البلاد والعباد من حد الشارب. إن الحد من الإفراط في الشراب، بل تحريمه، أمر درجت عليه مجتمعات كثيرة لأسباب اجتماعية وصحية واقتصادية دون أن تنسب ذلك لدين. لهذا نسأل ما الذي يحمل «الاخوان» على هذا الغلواء؟

قلنا إن حد الخمر لم يقل به كتاب ولم تجيء به السنة، بل هو اجتهاد لحاكم (عمر بن الخطاب بنصيحة علي بن أبي طالب). وعمر هذا هو نفس الحاكم الذي اجتهد أمره فعمل حدًا قال به الكتاب، وكان اجتهاده عظيمًا موفقًا (تعطيل حد السرقة في عام الرمادة) لهذا ذهب البعض للقول بأن شارب الخمر يعزر ولا يحد بالجلد. إلا أن الجلد أصبح عقوبة للشرب في السودان منذ عهد النميري، وهي عقوبة لم ينج منها الشيخ ولم تتج منها المرأة. وقد ترخص النظام الذي أعقب النميري في هذا الأمر حتى جاء عهد البشير فاندفع فيه وكان آخر «فتوحاته» في هذا المجال حكم أصدره قاض في إحدى محاكم الخرطوم بجلد طبيب مرموق وقاض شيخ بلغ أعلى المراقى في سلك القضاء لاثامهما بالشرب في ندى خاص، وكلا الرجلين قد قارب السبعين من العمر. لم يشفع للرجلين سنهما، ولم تشفع لهما مكانتهما الاجتماعية والأسرية، ولم يشفع لهما ما في الدين من ترخص يبيع للقاضي الاجتهاد. ما عني النظام بجلدهما تطبيق شرع الله وإنما أراد اذلال الكبار الذين لا يوالونه، وهو يخادع الناس بأنه يجعل من الكبار أمثلة. هؤلاء المهووسون الذين ظنوا بأن إسلام الدولة رهين بحدها الشارب لم ينعموا النظر في تاريخ الدولة الإسلامية، ولو فعلوا لأدركوا أن أمراء المؤمنين «حماة البيضة» كانوا يشربون وينتهيأون لمجالس الشرب، وحسبما روى الجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك». يوى الجاحظ عن «آداب الشرب بين الملوك» بأن يزيد بن معاوية «كان لا يمسي إلا سكران ولا يصبح إلا مخمورًا، وكان عبد الملك بن مروان يسكر في كل شهر مرة حتى لا يعقل في السماء هو أو في الماء ويقول إنما أقصد من هذا إلى «اشراق العقل وتقوية منه الحفظ وتصفية موضع الفكر». وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يومًا ويدع يومًا. وكان سليمان

بن عبد الملك يشرب في ثلاث ليال ليلة... وكان هشام بن عبد الملك يسكر كل جمعة، وكان يزيد بن الوليد والوليد بن يزيد يدمنان الشرب. وكان مروان بن محمد يشرب ليلة الثلاثاء وليلة السبت. وكان السفاح يشرب عشية الثلاثاء وحدها. وكان المهدي والهادي يشريان يوماً ويدعان يوماً. وكان الرشيد يشرب في كل جمعة. وكان المأمون في أول أيامه يشرب الثلاثاء والجمعة ثم أدمن الشرب عند خروجه إلى الشام.

وكحال ملوكهم كان العلماء والقادة اذ روى السمرقندي صاحب كتاب المقالات الاربع (جهار مقال) بأن الشيخ الحكيم ابن سينا كان يتهاى كل عشية لمجلس الشرب بعد صلاة العشاء، وابن سينا هو حكيم الإسلام وصاحب «الجمانة الالهية في التوحيد». كما أورد ابن القيم في «اعلام الموقعين» عن علقمة أنه قال: «كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا حده. قال حذيفة: «أتحدون أميركم وقد دنوتم عن عدوكم فيطمعوا فيكم». أورد ابن القيم تلك الواقعة في معرض حديثه عن تعطيل الحد لمصلحة راجحة وهي حاجة المسلمين في دمشق وبغداد، وأن كان هو حال واحد من قادة جيوش الإسلام، يشرب وهو يجاه في سبيل الله فيترخص له المسلمون لحاجتهم إليه وخوفهم من نكوصه عن الإسلام، وإن كان هو حال ابي حكماء الإسلام ابن سينا، فما بال مسلمي آخر الزمان في هذه الدولة الإسلامية الاستوائية يوغلون في الحديث عن الشرب وحد الشارب وكأن هذا هو جوهر الدين، ولماذا يتمادون في اذى الناس؟ نجزم بأن اخوتنا هؤلاء ما أرادوا الا اذلال الكبار وقلب المناضد على الناس جميعاً، فهم بتبنى هذه القضايا الانصرافية لا يريدون تمييز أنفسهم عن عداهم (وهو تمييز مشبوه) وإنما أرادوا أن يسبغوا على أنفسهم شيئاً أكثر من المشروعية؛ الحق في نفى مشروعية الآخر لـ «خروجه عن الملة»، طالما استكر الآخر هذه المظهريات أو الانصرافيات أو أبى أن يواليهم. وهذا هو حال الغالية في كل زمان، تقسيم المجتمع إلى فريقين، نحن وهم نحن الحقيقة المطلقة وهم الباطل المحض.

ومرة ثانية نقول بأننا لا نسعى بهذا العرض إلى جدل فقهي مع هؤلاء المجددين وإنما لكشف هزالهم الفكري، إذ لا يزين الإسلام في شيء أن يكن كل ما يتميز به هو الرسوم

والدموم. نسعى أيضاً لأن نبين غربة هؤلاء القوم عن الواقع الذى يعيشه الناس، رجالاً ونساء؛ فما شأن هذه الرسوم والدموم بقضايا المأكل والملبس والمشرّب؟ ما شأنها بالمسغبة التى يشقى بها أهل السودان سنونا لا أياماً؟ وما شأنها بالمتربة التى يتمرغون فيها، رجالاً ونساء؟ لمثل معالجة هذه المشكلات يقيم اقام الناس الحكومات ويختارون الحاكمين، وينسى هؤلاء الذين يزعمون بأنهم يُحكمون القرآن أن القرآن الذى احتوى على ستة آلاف آية كريمة لم يتناول الاحكام إلا فى ثمانين منها، من هذه الآيات الثمانين لا تتعدى الآيات الجزائية خمس آيات (السرقه، الزنا، القذف، القتل، التعدى وهو ما اسماء الفقهاء بعد الحراية) فى الوقت الذى تبلغ الآيات التى تتحدث عن النفاق اضعافاً مضاعفة لها. كما اقتصرت المعاملات المدنية فيه على آيات ثلاث (البيع، الربا، الديون). وقد أراد الله بحكمته البالغة أن لا يرهق الناس بالحصر فكتابه الكريم موجه لكل بالناس وفى كل العصور، ثم هو فى نهاية الأمر دستور أخلاقى لا وثيقة حقوقية.

من أين جاءوا؟

ننتقل لفحص الظروف التى مكنت هؤلاء الخلف من الإمساك برهقاب الناس يتلمبون بها. ولعل الذين ينظرون إلى ظواهر الاشياء سيقفزون إلى الحكم بأن الانقلاب كان نتاجاً طبيعياً لفشل الحكم المدنى التعددى الديموقراطى، كما هناك من ينسبه لغلبة الاتجاهات الانقلابية عند العسكر، وأتلى يقدرّون أن مذكرة الجيش هى وجه من وجوها؛ أو يعزونه للحرب فى الجنوب. وقد تكون كل هذه الأسباب صحيحة شريطة أن تؤخذ مجتمعة، وأن تحلل إلى عناصرها الأولية. إلا أن هناك شيئاً آخر تميز به انقلاب يونيو ١٩٨٩ عما سبقه من انقلابات لا بد من أخذه أيضاً فى الاعتبار. ونبدأ القول بأن انقضاى العسكر على الحكم ليس دوماً هو انعكاس لروح المغامرة عند العسكريين بقدر ما هو رد فعل طبيعى على فراغ سلطوى من قوة الردع الوحيدة فى الدولة متى ما فقدت السلطة المدنية فعاليتها، وتفتكت أوصال المجتمع المدنى. وليس أدل على فقدان الفعالية من عجز النظام عن حماية نفسه، وعجز المجتمع المدنى عن حشد طاقاته لمجابهة حفنة من العسكر.

أما الزعم بأن هذا الانقلاب وغيره ما وقعوا إلا لفشل الحكم الديموقراطى المدنى التعددى فقول مردود لأن الذى سقط لم يكن نظاماً مدنياً، ولا تعددياً، ولا ديموقراطياً فى نظر كل أهل السودان وفى ذات اللحظة. فالتعددية تقتضى احترام تعدد وجوه النظر للقضايا بما فى ذلك حرية العقيدة: لأن فكرة الفصل بين الدين والسياسة هى، فى جوهرها، الوجه الآخر لحرية الفكر. تلك التعددية الفكرية كانت دوماً ضحية للارهاب الفكرى، والاتهامات الجارحة التى كان ادناها هى الاحراج. والديموقراطية ثقافة قبل أن تكون نظاماً ومؤسسات، تلك الثقافة لا بد لها من أن تسرى فى شرايين كل جهاز يفترض فيه توجيه أو صياغة أو هيكلية العملية الديموقراطية ومؤسساتها، كانت تلك المؤسسات احزاباً أم نقابات أم هيئات أم أجهزة إتصال وتبليغ. ويكذب من يقول بأن الديموقراطية، بهذا الفهم، كانت تمارس فى ظل كبريات الاحزاب التى ترعاها، ففاقد الشيء لا يعطيه. كما أن الديموقراطية، مع اريحيتها، هى أكثر نظم الحكم اعتماداً على ضبط النفس، أو الانضباط الذاتى. وبعبارة أخرى فإن تنظيم المجتمع واحترام النظام العام أمر يقوم به المجتمع نفسه بدلاً من أن يفرض عليه. ولا نحسب بأن الهرج الذى ساد العلاقة بين النقابات والاحزاب الحاكمة، أو المرج الذى عرفته الصحافة وهى تخطط بين حرية القول وحرية الافتئات، كان من الممكن له أن يقع له كان هناك الحد الأدنى من الانضباط الذاتى. نجيب، من بعد، إلى اسباغ صفة المدنية على الحكم، و«المدنية» تعنى أن كل فرد فى الرقعة الوطنية الممتدة من نمولى إلى حلفا يمارس حقوقه المدنية كاملة غير منقوصة فى ظل سيادة حكم القانون دون أن يعيش تحت ظل حرب أو قهر أو حكم استثنائى دائم. وبصرف النظر عن الظروف التى قادت إلى الحرب فى الجنوب وبعض مناطق السودان الوسيط، وبصرف النظر عن من هو المسئول عن استمرار تلك الحرب، فإن النتيجة الطبيعية للحرب هى أن تثلث أهل السودان لم يطلب لهم العيش ويتسع فى ظل الحكم المدنى، مما جعل الجانب العسكرى فى الحكم يلعب دوراً هاماً فى صنع القرار فى ذلك الاقليم؛ وذاك قرار، بطبيعته، تطال تداعياته بقية ارجاء البلاد.

بيد أن المصيبة الداهية هي داء فقدان الذاكرة السياسية الذي يجعل من كل حدث سياسى مرجعاً لذاته، وكأننا بأهل السياسة يسعون لتجويف مخ الشعب أو افتراض انهم يقودون شعباً من السوائيم. فخلال الأعوام الأربعة التي اعقبت سقوط النميري لم يسائل أهل السياسة أنفسهم لماذا انفجر الشارع غضباً في إبريل ١٩٨٥، ولماذا حمل السلاح من حملة في الشمال في يوليو ١٩٧٦ ضد النميري ثم عاد وصالح من حاربه بعد عام واحد؟ ولماذا قلب الجيس ظهر المجن للنميري في السادس من إبريل ١٩٨٥ ليضع يده في يد من حاربه باسم النميري في يوليو ١٩٧٦، ولماذا عاد أهل الجنوب إلى الاحتراب في مارس ١٩٨٣ من بعد عشر سنوات من الاستقرار النسبي كانوا فيه هم الركيزة الثابتة لنظام مايو ضد كل خصومه من أهل الشمال؟ ولماذا خرجت القوى الحديثة في الثاني من يونيو ١٩٦٩ تحمل البكباشي جعفر نميري في حدقات عيونها ثم عادت في السادس من إبريل ١٩٨٥ إلى نفس الشارع لتحلق به اللعنات؟ هذه أسئلة بسيطة لو ساءل الناس أنفسهم عنها، وسعوا للإجابة عليها في تجرد وموضوعية لاستبانوا مواطن أقدامهم. بدلاً من تلك المسألة سمعت الاحزاب والجماعات للتصل من مواقف الأمس في محاولات عرجاء لتزوير التاريخ، فساعاها الأفراد في افتعال البطولات ومناطحة طواحين الهواء، حالهم حال دون كيخوته فارس لا منشا. ومصير هؤلاء معروف، السير في طريق قائظ، ينتعلون فيه ظلهم. في محاولات التزويد هذه لم تُغيب الحقيقة فقط، بل طمست الاولويات حتى لم يعد الحاكمون يدركون ما هي أولويات الحكم في بلد قَمَن بأن يصبح برازيل إفريقيا إن لم يهد كيانه الاحتراب، وفي قطر نجيب كان يمرع بالنبات فانتهى الأمر بأهله إلى استجداء الفوئ من الأبعدين بعد أن هلك زرعهم وأمصح ضرعه، وبين شعب أخذ الصراع الدينى يمزق اطنابه من بعد أن كان رجال دينه في ماضى زمانهم أرق أهله افئدة وأكثرهم للفيظ كظماً وان شجوا بالعظم.

في ذات الوقت الذى ظلت فيه الاحزاب تتلهى كان «الإخوان المسلمون» يبنون قواعدهم، ويدعمون مركزهم الاقتصادى، ويفيدون من تناقضات خصومهم بصورة ابرع مما فعل النميري مع خصومه خلال ستة عشر عاماً. وما استقوى «الإخوان» على هذا إلا

لحرص الأحزاب على العاجلة، أى الكسب الحزبى الموقت حتى وان كان هذا على حساب قضايا الوطن الجوهريّة. ذلك السعى المحموم إلى الحكم باستمالة «الجبهة القومية الإسلامية» أو المزايدة على شعاراتها جعل منها، بالضرورة، القائد الذى يحدد وقع خطى المسيرة الإسلامية. ففى سبيل تحقيق التوازنات البرلمانية العارضة - وهى عارضة لأنها لن تحقق لأى نظام انتصارًا تاريخيًا - أصبحت «الجبهة» هى التى تحدد ماهية الشريعة، وهى التى تحدد ثمن السلام، وهى التى تحدد طبيعة المشاركة العامة فى صنع القرار. واعترف لـ «الإخوان المسلمين» ولشيخهم التراپى ببراعة فائقة فى هذا، وهى براعة أعرفها عنه منذ صباه، يفرس رمحه فى قلب خصمه غير راحم وهو يتسم.

لكل هذا لم يكن غريبًا أن يقع الانقلاب «الإخوانى»، والنظام مهترئ من داخله؛ فبالرغم من كل دعاوى القوة والقدرة على استيعاب الضربة الأولى ثم الرد بضربة أقوى منها تهاوى النظام كبيت من الكرتون من أول ضربة. ولا شك فى أن الانقلابيين قد نجحوا إلى حد كبير فى استغلال حالة التذمر السائد، ولهذا فإن بيانهم الأول قد أوحى للناس بأنهم يستولون على الحكم باسم المؤسسة العسكرية كلها فى الوقت الذى جاءت فيه أغلب العناصر التى قامت بالانقلاب من الفروع المساعدة فى الجيش وليس من صلبه، وفى الوقت الذى استخدم فيه الانقلابيون عناصر مدنية عديدة تزيت بالزى العسكرية. هذا عمل فيه اجترأ لا يقوم عليه إلا من يريد أن يرمى بكرته الأخير فى الحلبة.

بيدأننا لا نعالج هنا أمر مباراة رياضية حتى نتحدث عن المنصر والمهزوم، وإنما نتناول أكبر أزمة عرفها السودان فى تاريخه الحديث.

ويقودنا هذا إلى النقطة الثانية ألا وهى الطبيعة الخاصة لذلك الانقلاب. فبخلاف كل الحركات الانقلابية التى سبقته، تميز الانقلاب «الإخوانى» بأنه تحرك من مجموعة عقائدية حزمت أمرها على الاستيلاء على السلطة لتعيد صياغة المجتمع على صورتها، ولتفرض رؤاها على الحياة والاحياء فى السودان. أهم من هذا كما يبدو لنا، هو حماية نفسها من الانقراض. فسيرورة السودان فى الطريق الذى اختطه لنفسه بعد أن جنحت

كل قواه السياسية (بعد لآى) لسلام الشرفاء كان يعنى إنهاء أى هيمنة عرقية أو دينية مما يعنى، بدوره، نهاية أى تنظيم سياسى يسعى لفرض رؤاه «الدينية» على كل الناس فى مجتمع متعدد الاديان، بل متعدد الطوائف فى الدين الواحد. ولو قال زالإخوان المسلمون بأنهم مسلمون أصحاب نظرة معينة للإسلام يريدون قبولية الحياة على صورتها بالحسنى لما اضطغن عليهم هذا مسلم، ولكنهم قالوا: «نحن الإسلام»، وشتان بين النظريتين. وليس أدل على غلوائهم تلك من حمهم على كل من خالفهم الرأى من المدارس الإسلامية الأخرى بجحود أحكام الرب، ان لم يكن الالحاد. ومفاد هذا هو أن «الإخوان المسلمين» لا يرضون بما هو أنى من فر اجندتهم الكاملة على كل أهل السودان، بمسلمهم وغير مسلمهم. وبسبب من تلك الفرضيات فإن تناولنا لهذا العهد بالتحليل سيكون على مستويين؛ الأول يتعلق بالعسكر الذين استولوا على الحكم كذبًا باسم الجيش، وهم ينكرون نسبتهم لـ«الجبة الإسلامية»، ما هى حقيقة تلك الدعوى، وما هى الاجندة المستقلة لأولئك العسكر، ان كان لهم اجندة؟ أما الثانى فيتناول القوة الحقيقية التى دبرت الانقلاب ونفذته بمخالب قطط عسكرية؛ وهؤلاء، فيما يزعمون، هم أصحاب رسالة حضارية ولهذا يفيد أن نستعرض رؤاهم بشأنها من واقع أقوالهم، ويقدر أكبر من واقع أفعالهم، وبالعسكر نبدأ طارحين أمر «الإخوان» إلى الفصل التالى.

جاء العسكر وهم يعلنون على أهل السودان مبادئ ثلاثة لا يختلف عليها وطنى من غير أهل العقائد. قالوا انهم:

- يريدون تحقيق السلام العادل فى جنوب البلاد، وهم على هذا أقدر من غيرهم لاننا عسكر، وقرنق عسكرى، والعسكر يعرفون لغة بعضهم البعض.
- ويريدون إنهاء العزلة التى فرضها النظام السابق على البلاد.
- ويريدون رفع المعاناة عن الجماهير.

فى شعاراتهم تلك لم يكشف العسكر عن وجه عقائدى، ناهيك عن الدعوة لعقائدية دينية محددة؛ بل ان المرة الأولى التى اشار فيها العميد البشير (قبل أن يُفَرَّق) إلى قضية

الشريعة كانت فى معرض رأى ابدى فيه استعدادة لطرح أمرها على استفتاء شعبى ان كانت هى العقبة الكئود فى سبيل السلام. والطرح، مع ديموقراطيته بالمعايير اللبرالية، لا يتفق مع منطق الذين يقولون بأن «لا بديل لشرع الله». فمن التجديف بمكان، فى المنطق الضابط لأفكار هؤلاء، أن يصبح شرع الله مكان قرار يتخذه عامة الناس ان شاعوا ابقوه، وان شاعوا اسقطوه. وذهب الأمر بالعسكر، تأكيداً على استقلاليته عن كل الاحزاب، إلى اعتقال القيادات السياسية جمعاء بمن فيها زعيم «الجبهة» الدكتور الترابى، إلا أن الأحداث التى تواترت من بعد كشفت عن أنهم لم يريدوا من ذلك الاعتقال إلا غرضين؛ الأول هو التمويه على الناس، والثانى هو حماية «الفقيه صاحب الولاية» إن فشل الانقلاب.

هكذا بدأ النظام مياناً من يومه الأول، يقول شيئاً ويخفى على الناس أشياء. ولكن سرعان ما استبان الناس أن النظام «الانقاذى» يرتكز على عمدتين: أولهما القهر وثانيهما الخداع، وكلاهما بأسلوب ومحتوى لم يسبقه إليهما أحد من حكام السودان القديم، ناهيك عن الحديث. وكان هذا الفلو أبرز ما يكون فى ابتداء اساليب القمع والقهر وانتهاك الحرمات وإذكاء العيون على الناس حتى لم يعد الرجل يأمن أهل داره؛ وبهذا كان النظام جد فرح مع انتسابه للإسلام. فرسالة الإسلام تقوى على توقيف كرامة الإنسان حتى إنه أباح لمن يتعرض للتجسس أن يفقأ عين المتجسس عليه. وفى حديث شريف رواه النسائى والدارمى وأحمد: «من اطلع فى بيت قوم بغير اذنهم ففقأوا عينييه ضلاديه ولا قصاص». وأحسب أن صديقى الأديب الطيب صالح لم يخرم منهم شيئاً أو ينحلهم باطلا عندما تسامل: «من أين جاء هؤلاء القوم؟». ليس لى معرفة بعلم السلالات إلا أن معرفتى بالناس تحملنى على تصديق حدس الشعراء بالرغم من أن افلاطون قد طرد الشعراء من جمهوريته الفاضلة بحسبانهم تجار أوهاام. قول شاعرنا هو:

وإذا جهلت من امرئ اعراقه وأصوله فانظر إلى ما يصنع

مظاهر الخداع والقهر

ماهى مظاهر ذلك الخداع وهذا القهر؟ بداية الخداع كانت هى نسبة هذا الانقلاب «الأخوانى» لجيش السودان الوطنى، إذ أعلن الانقلاب باسم قيادة الجيش فى الوقت

الذى كانت فيه تلك القيادة هي أولى ضحايا الانقلاب، ثم لحق بها من بعد من صدقهم من الضباط الوطنيين، فى البدء، ثم استتكر أمرهم عندما كشفوا القناع عن وجوههم. وجاءت من بعد تعييناتهم الوزارية ومؤسساتهم الشبعية لتكشف رويداً عن طبيعتهم، فالأنظمة العسكرية الوطنية تسعى دوماً لأن تغلب فى اختيارها للوزراء العناصر المقتدرة من غير الحزبيين، وإن كانت قد تختار، أحياناً، بعض الحزبيين الذين عرفوا بقدراتهم المهنية كما عرفوا بتجاوزهم للحزبية فى القضايا الوطنية. لم يكن هذا هو حال هذا النظام الذى سعى فى مشارق الأرض ومغاربها منذ يوم مولدع ينقب عن العناصر «الجهوية» ليجعلها فى مواقع السلطة الوزارية والإدارية وفق قوائم لا نظن أن مصدرها هي مصلحة «المصروفات والسجلات» فى الجيش السودانى، وإنما هي ملفات التنظيم الذى ينتمون إليه. وجدت الكوادر الجبهوية، منذ البداية، طريقها إلى المواقع الوزارية وشملت حتى من كان يعمل منهم بزازاً يبيع، فى أسواق الخليج، الثياب المزركشة للنساء لا «الخمر التى يضرين بها على وجوههن».

وإن تركنا السلطة الوزارية الشكلية فهناك المؤسسة صاحبة السلطة الحقيقية والقرار الفعلى، مؤسسة شبيهة أسموها المجلس الأربعينى وما انفكوا ينكرون وجودها، وأهلنا يقولون: «الشينة منكورة» ومن الطبيعى أن ينكر النظام الذى يدعى الحكم باسم الجيش أن كبرى قراراته يتخذها مجلس يضم ستة وثلاثين عسكرياً ينتمون إلى تنظيم أو على الأقل، يوالون تنظيمًا سياسيًا واحدًا مما يجعل من ذلك الجيش مغلب قط لإرادة غيره. لم يكن هذا هو الحال فى عهد عبود عندما استولى الجيش بصورته المؤسسية على الحكم؛ ولم يكن هو الحال فى عهد مايو عندما كان التمثيل السياسى للجيش فى تنظيمات مايو يتم عبر قياداته الهرمية، وعبر تمثيل كل وحداته المهنية فى مجالس القرار السياسى؛ ولم يكن هو الحال فى أبريل عندما انقضت القيادة على الحكم بتأييد قاعدى عريض تجاوز الفوارق الحزبية والأقليمية؛ كما لم يكن هو الحال عندما رفع الجيش مذكرته للحكومة المنتخبة إذ جاء ذلك القرار عقب استطلاع لكل رأى العام العسكرى فأيدت أغلبيته الغالبة رأى قياداتها. وكيف لا ينكر العسكر الذى يتحكمون فى رقاب

الناس باسم الجيش وجود هذا المجلس الشبهي، والمجلس لا يضم م العسكر إلا نفرًا أدنى بمساوف في رتبهم العسكرية من رفاق لهم آخرين، ويضم أيضًا عددًا من القيادات الحركية الفاعلة في حزب سياسي واحد، وهم بكل المعايير الدينمو الموجه لذلك المجلس الشبهي.

لم يكتف النظام بالسير بأهل السودان في هذا الطريق الخيدع بل سعى لمصر ظانا بأنه سيبيع لأهلها الترام، ذهب ليزايد على غيره بالشعار القديم: «وحدة وادي النيل» كانوا بارعين في أدراكهم لضرورة تحييد مصر في مرحلة النشوء، كما كانوا أكثر براعة في استغلال الجفوة المفتعلة التي قادت إليها تداعيات موقف الصادق المهدي من مصر مما حمل الرئيس مبارك على هجوم مباشر على رئيس وزراء السودان سمي فيه الأمور بأسمائها. وكان الرئيس مبارك شجاعًا وأمينًا عندما قال لأحد الصحفيين: «تقديرنا كان غلط، للأسف انضحك علينا، مش حاكابر».

وعلى كل فقدان هدف أول اتصال بين النظام الجديد في السودان والنظام في مصر إلى أمرين:

– الأول هو دعم مصر لهذا الانقلاب «الوطني» الذي جاء ليعيد للسودان استقراره الذي «هدمته الأحزاب» كما يعيد العلاقات بين البلدين الشقيقين إلى ما يجب أن تكون عليه، وهو شيء أمتن من التكامل والأخاء، «وحدة شقى وادي النيل».

– والثاني هو مناشدة مصر لتسويق النظام في العالم الخارجى مع طلب محدد، هو أن تبادر المملكة العربية السعودية بالاعتراف بالنظام قبل مصر، إن كان لذلك من سبيل.

استجابات مصر للنداء حكومة وإعلامًا، فكان أن اتصل الرئيس مبارك بالملك فهد يبلغه برغبة أهل السودان، إلا أن جلالة الملك لم يرد أن ينال قصب السبق في ذلك «الشرف» وأبلغ الرئيس مبارك بأن المملكة العربية تؤمن دومًا بأن مصر هي أقرب العرب للسودان وأكثرهم دراية به، ولهذا فسيترك لها ذلك السبق، على أن يلحق بها، وقد أرادت الصدق أن يتوافق الانقلاب السودانى مع احتفالات فرنسا بالعيد المائتين للثورة الفرنسية والذي

صحبته اجتماع قمة السبعة الكبار. كانت تلك فرصة طيبة لأن يناشد الرئيس مبارك. الذى شارك فى ذلك الاجتماع مع قلة منتقاة من زعماء العالم الثالث، قادة العالم الغربى يدعوهم لدعم النظام السودانى الوليد، ويقينى أن هذا هو السبب الذى حمل الرئيس بوش على استخدام حق يمنحه له القانون بتعطيل تطبيق القانون (٥١٢) الذى يلزم الإدارة الأمريكية بعدم مساعدة أى نظام يطيح بالديمقراطية لمدة ستة أشهر للمراقبة.

توجه النظام من بعد إلى مخادعة جيرانه وأشقائه الآخرين.. ذهب إلى بلاد العرب يدعو لوحدة أمة العرب وكأنه كان بين أهل السودان من يدعو لتمزيق تلك الوحدة؛ ولا أحسب بأن أية داعية سودانى للفرقة بين العرب كان سينجح فى تحقيقها بقدر أكبر من أولئك الزعماء الذين لاذ بهم - فى النهاية - حكام السودان الجدد، من سعى منهم لتمزيق أوصال تلك الوحدة بدعاوى أباحت له اجتياح أراضى الغير، ومن جنح منهم إلى تهويمات رسولية، وحسب تهويماته تلك انجيلا للوحدة وكتاباً ينير الطريق، ذهب رئيس النظام السودانى الجديد إلى بلاد العرب الذين سعى لابتلاع الامارات والممالك؛ وكما يقول الفرنجة فإن الذى يصاحب مثل هؤلاء ليس بحاجة إلى عدو، وأحسن بالنظام فعلاً بهذا، فى رأى معارضيه، لأنه عمق من عزله بيده بل أضحى مجذوم أصل، وقمة هذه العزلة العربية كانت تداعياً لموقفه فى حرب الخليج.

ويحسبانى فإن الكثيرين لم يروا فى ذلك الموقف خطأ سياسياً فاحشاً لمجاهاته للمنطق وخروجه عن تقاليد السودان - على اختلاف المهود - وإنما رأوا فيه أيضاً جحوداً وكفراناً بجمائل الدول التى ظلت تتعهد اسلامى السودان بالرعاية حتى شبوا على الطرق، «قتل الانسان ما أكفره»؛ ونسأل الله أن يعين الذين آذوا أنفسهم قبل السودان بتلك الرعاية للجاحدين أن يعوا الدروس.

أما الأفارقة فقد كان سبيل التقرب إليهم هى الدعوة للسلام فى الجنوب، وهذا أمر يسر جيرة السودان من أهالى أفريقيا الذين ظلوا يتحملون فوق طاقاتهم من أعباء حروب أهل السودان، كما يسر أخوة لهم أبعدين استقر بهم رأى على أن الحرب التى تدور

رحاها فى السودان ليست كحروب أفريقيا الأخرى (ليبيا، أريتريا، الصومال، وأثيوبيا، أنقولا، موزمبيق) صراعاً من أجل السلطة، أو نضالاً من أجل استعادة لحق سليب، أو مناهضة لحاكم طاغية، بل هى حرب عنصرية دينية. كان هذا هو رأى كبارهم الذين لم يتوانوا على الجهر به أمام أقرانهم فى مؤتمرات القمة الأفريقية مثل الرئيس كينيث كاوندوا والرئيس روبرت موقابى. وما حُمل أولئك الرجال على مثل ذلك القول إلا للهوس الدينى الذى عم السودان منذ أن أعلن النميرى مملكة الله فى أرض السودان، أو هكذا خيل له. لهؤلاء جميعاً كان حديث السلام الذى حمّله رسل النظام الجديد تعبيراً عن بادرة طيبة.

بيد أن خطأ النظام الأكبر الذى قصم ظهره، كما سنبين، هو ظنه بأنه يلعب فى الحلبة منفرداً، إذ زُين له بأنه وقد أودع القيادات السياسية فى السجون، وألحق بها القيادات النقابية، ثم خدر إرادة الأقربين والأبعدين بحديثه عن استتفاذ السودان من كل أدوائه. لقادر على خداع كل الناس، كل الوقت، سيقضى فى النهاية، أمراً كان مفقولاً. تظنى النظام بأن الأمر قد استتب له بالقهر والخداع، وأوهم النفس بأنه إن لم يجد الخداع فإن العالم سيقبل، آخر الأمر، بواقع الحال ويتعايش مع «القوى» ومفهوم القوة لدى هؤلاء هو افلاحهم فى الوثوب إلى السلطة بأسنة الرماح دون أن يدرك الواحد منهم حكمة تاليراند الخالد: «إن فى مقدور السياسى أن يحقق الكثير بأسنة الرماح إلا شيئاً واحداً، الجلوس فوقها». لم يدرك هذا الحكم «القوى» أن ممكن ضعفه هو أنه يجلس فوق أسنة الرماح.

تحت وطأة مخادعة النفس هذه، وما صاحبها من روح للمغامرة الانتحارية، أخذ النظام خطوات أكثر جرأة فى إفراغ الجيش من كوادره المهنية وبوتائر متسارعة وكأنه فى سباق مع الزمن، وتركيز كل السلطات القيادية فى الواحدات فى أيدي ضباط مماثلين للجبهة بغض النظر عن رتبهم العسكرية، وكان أغلب من أقصى من الجيش أولئك الضباط الذين لم يرتضوا، فى موقعهم المهنية، تسييس المؤسسة العسكرية على وجه

عقائدي. لهذا فلا بدع أن ظلت محاولات الانقلاب على النظام تتوالى مذن اهتباله للسلطة باسم الجيش ثم تسليمها، فور تسلمها، لحزب سياسى يهيمن على كل شىء. واحدة من تلك المحاولات نسبت لحزب البعث وراح ضحيتها قرابة الثلاثين ضابطاً، ومن بينهم من كانوا فى مقدمة صفوف من آزر البشير فى انقلابه مثل عبد المنعم كرار؛ وهذا فى حد ذاته يكشف عن مدى الغضب الذى انتاب أولئك المخدوعين، تعامل النظام مع نسب إليهم تدبير ذلك الانقلاب تعاملاً يجافى الأعراف العسكرية وينبو عن الطبع السوى، ففى أقل من ساعتين أعدم ثمانية وعشرون ضابط من بينهم ثلاثة لواءات وعميد وأربعة عقداً، كما سجن أربعة وجرّد أربعة آخرون من الرتب وطرّدوا من الخدمة، وقد دفن هؤلاء الشهداء فى أرض خلاء بمنطقة وادى سيدنا العسكرية واستخدمت فى دفنهم الجرارات الزراعية تحت اشراف المجلس العسكرى شمس الدين، هذا هو مدى ادراك الحكام «المسلمين» لتوفير الإسلامى للموتى، وامعاًناً فى الاذلال، وخروجاً على كل التقاليد قام بالمحاكمة مجلس عسكرى ايجازى تم تكوينه، من ضباط من رتب أدنى من مرتب، إلا أن العجب ينتفى عندما يتبين للناس بأن صفار الضباط هؤلاء قد جيء بهم جميعاً من المجالس الأربعينى الشعبى.

ومنذ مارس ١٩٩٠ تواترت محاولات الانقلاب الحقيقية أو الوهمية، ونقول الوهمية لأن كثيراً من الضربات التى وجهت إلى الضباط كانت تستهدف كل من نظنى النظام عدم ولائهم له، أى عدم استكانتهم للسلطة «الجهوية»؛ وأغلب الظنون ميون، بلغ عدد هذه الانقلابات أربعة فى خلال أعوام ثلاثة، ومنها ما نسب للقيادة الشرعية وهى قيادة الجيش التى عُرِزَت فائرت المعارضة للنظام تحت ذلك الاسم، ومنها ما نسب لحزب الأمة، ومنها ما نسب لـ «العنصريين» وأن ضم هؤلاء، من أهل الشمال، رجالاً مل الوزير الاتحادى السابق سيد أحمد الحسين والنائب السابق سيد هارون. والعنصرية هذه، كما رأينا من قبل، هى صفة يلصقها أهل الشمال بكل صاحب ينهض للمطالبة بحقه من عناصر السودان غير العربية، وكلها أما حقوق سياسية أو اقتصادية لا شأن لها بالأصل العرقى أو المنبت. وفيما يبدو فإن العنجهية العرقية عند بعض أهل الشمال لم ينج منها

حتى الذين ينتسبون منهم للصحة الإسلامية، علمًا بأن الإسلام دين لا يتفاضل عريه على عجمه إلا بالتقوى، إلا إن كان من بين علائق التقوى عند «الإسلاميين» الجدد موالة الحاكم المنقلب. وعلى كل فقد بلغ عدد الضباط الذين اقصوا من الجيش خلال ثلاثة أعوام ألفين وخمسة مائة ضابط من جيش لا يزيد ضباطه على السبعة آلاف.

قد نحسن الظن بالنظام ونقول أن مثل هذا النظام قلما يحتمل وجود عناصر لا يثق بولائها ثقة مطلقة في داخل الجيش باعتباره الجهاز الذي يعتمد عليه أى نظام يجنح للقمع؛ ولكن ما بال ذلك النظام يذهب في تصفياته تلك إلى كل مرافق الدولة الأخرى حتى تلك التي ظلت كوادرها الفنية وفيه للنظام الذي تخدمه؟ ما بال «المسكر» اللا إخوانيين يذهبون في سياسة الإبدال والاحلال هذه استبدال المهنيين واحلال «الجبهويين» من مواقعهم دون اعتبار للخبرة والدراية في بنك السودان، وفي القضاء، وفي الخارجية، وفي رئاسة الوزارات الفنية وفي الجامعات. ففي وزارة الخارجية مثلا، بلغ عدد الدبلوماسيين الذين تم تعيينهم في وظائف أدنى من درجة السفير من العناصر «الإخوانية» خمسة وعشرين، في حين بلغ عدد الذين عينوا من بينهم كسفراء خمسة عشر.

لم يكتف النظام بهذا وإنما أخذ إمعاناً في الخداع، في تزويق الأجهزة بطلاء باهت يكشف عما وراءه ندما استألف بعض الخريجين ليفرسمهم في هذا الجسد «الجبهوي» الذي لا يخفى على العيان؛ من هؤلاء لم يُدهش المرء أمرهم لأنهم أقرب إلى «الجبهة» فكراً ووجداناً حتى وإن تعزوا بأحزاب آخر في «النظام البائد». قمة هذا التزيين للكذب هي ما أسموه بالمجلس الوطنى الانتقالي، ارادوه برلماناً وهو لا يملك إلا السلطان الأسمى على صاحب السلطان، وصاحب السلطان ليس هو المجلس العسكري ولا رئاسته، وإنما هو المجلس الأربعيني ومن ورائه الفقيه صاحب الولاية الذي لا يعلو رأى على رأيه. ذلك المجلس أمره عجاب، أرادوا أن ينسبوه إلى الشرعية الانتخابية من بعد أن سرحوا من جاءت بهم تلك الشرعية؛ فما الذى فعلوا؟ ضموا إليه خمسة عشر عضواً من نواب الجبهة

الذين جاءت بهم الانتخابات إلى الجمعية التأسيسية (البرلمان) المحلولة؛ وإلى هؤلاء ضموا حتى أولئك الذين سعوا لعضوية الجمعية المحلولة ولم يحالفهم الحظ من مرشحي «الجبهة»، ثم تفتتوا، من بعد، يمنه ويسره للأسر العشائرية التقليدية التي كان رجالها يزبنون البرلمانات في الماضي فلم يجدوا من بين رموزها إلا أولئك الذين انضموا منهم للجبهة القومية الإسلامية: (معتصم ميرغني حسين زكي الدين أمين المكتب السياسي للجبهة في كردفان) عبد الحميد ضو البيت أو (رئيس الجبهة الإسلامية بجنوب دارفور) خديجة كرار الشيخ الطيب بدر (عضو اللجنة القومية) إبراهيم يوسف هباني (نائب حاكم إقليم كردفان في العهد الأخواني بعد الانقلاب مباشرة أي بعد تخرجه من جامعة الزقازيق بعام واحد). وحتى بين قيادات الشباب لم يهدم الله إلا لاختيار العناصر الجبهوية الفاعلة، أو نحن بحاجة إلى أن نضيف إلى تلك القائمة من أعضاء البرلمان المزعوم أسماء أمين تنظيم الجبهة الإسلامية بإقليم دارفور (الشفيع أحمد) وحاكم الأقليم الشمالي الجبهوي في عهد حكومة الوفاق الوطني (مجنوب الخليفة أحمد) وأحمد إبراهيم الترابي عضو المكتب السري للجبهة، وعبد الله الطيب جدو رئيس الجبهة الإسلامية بدارفور، ومحجوب عروه وأحمد كمال الدين محمد الحسن واحسان الغبشاوي من الكوادر الجبهوية النشطة.

في هذا يستبين المرء شيئين، الأول هو عجز النظام عن استئلاف الغالبية من أعضاء البرلمان المحلول من الحزبين لكيما ينخرطوا في هذا «الشيء» المصطنع ويكسبوه شرعية زائفة، والثاني هو تمكين القيادات «الجبهوية» من السيطرة على هذا «الشيء» حتى يوجهوه توجيهًا كاملاً وفق الأجندة الجبهوية أن عنّ لبعض العسكر أن يكون لهم رأى متفرد. فالأسماء التي أشرنا إليها تنتظم كوكبة من الرجال والنساء انتقيت باختيار لتلعب الدور الأساسي في توجيه ذلك «الشيء» وهذا أمر يعرفه جيداً من خبروا التعامل مع المجموعات العقائدية، وما قصة مؤتمر الميثاق الوطني في بداعة عهد مايو ببعيدة عن الذاكرة، بيد أن اخواننا «الاسلاميين» لا يستذكرون في ساعات زهوهم حكمة الإسلام العظيمة: «اللهم اجعلنا ممن يعبر الدنيا ولا يُعبرها، أي من يعتبر بالتجارب ولا يعبر الحياة دون تدبر للدروس فيموت دون طاعة.

ما الذى يسوقنا إلى أن نقول هذا وقد عج الندى برجال ونساء آخر. نقول أن الاسلاميين هم أفضل فى هذا المجلس لأن الذى جاء بهم هو أنه مجلس نظامهم الذى أقاموه على اسنة الرماح ليحققوا عبره ما ظلوا يدعون له، وبه يبشرون؛ نقول هذا بغض النظر عن رأينا فيما يدعون له ويبشرون به. أما الأعضاء الآخرون فهم قبيلان، المعمعون والمزمنون والمعمى دوماً من غلب، ارتدى قفطاناً أو أقرول، وجاء إلى الحكم وفق اقتراع ديمقراطى أو ممتطياً «نصف مجنزرة»؛ هؤلاء قوم لا مكان لهم، من الناحية الموضوعية، فى حومة المذكورين أو عصابة النابهين. أما المزمّن فهو الذى يلتحق بقوم ليس منهم فكانه بينهم زنة، والزّنة هى إذن البعير فلا تضر ولا تنفع. وإن كانت البدو لا تفعل هذا إلا مع كرام الأبل، فإن هذا بالقطع ليس هو حال أغلب أولئك الذين انخرطوا فى هذا «الشيء».

من بين هؤلاء «أصدقائنا» المايويون الذين دفعهم الحنق بنظام أبريل وما تبعه من نظام لعزلهما لهم (وقد أخطأ النظامان فى حق بعض منهم) وهؤلاء لا يدرون بأنهم قد حكموا على أنفسهم بالعزلة الأبدية إن لم يكن الموت السياسى المزحف، سيما وقد تنكروا بهذا الموقف الجديد لكل دعاواهم القديمة ومنها رأيهم «العلمانى» حول الدين والسياسة والذى كان أعلى تعبير عنه هو دستور ١٩٧٣. يصدق هذا أيضاً على «الاسلامى علمانيين» الذين لم ترمش لهم عين وهم يباعيون النميرى اماماً من بعد أن بايعوه - من قبل «رئيساً قائداً لـ «ثورة مايو الاشتراكية المنتصرة بأذن الله». هؤلاء كانوا مع «الأخوان» فى مقدمة صفوف «الذكر» يزغردون بحلوقهم وراء الامام النميرى: «حى قيوم» ولكن ما أن قلب «الإمام الذاكر» ظهر المجن لـ «الأخوان» الذاكرين وأسماهم «أخوان الشيطان» حتى أخذ «الاسلامو علمانيون» يتصرخون من ورائه بسقوط «أخوان الشيطان» هؤلاء هم من يوالون اليوم ويحماهم يلودون، وياله من تلواذ! رحم الله شيخنا محمد أحمد المرضى - وكان حتماً ذا أصل وعفاً ينكف عما لا يجمل - روى عنه قوله، وقد شهد بعض صحبه يهرعون إلى تأييد نظام عبود: «الله يكفيننا شر بهدلة الكُبر».

وعلى أى فإن هاجس الشرعية هذا أو بالحرى «الشرعنة» يفصح أبلغ افصاح عن المأزق الذى يعيش فيه هذا النظام «القوى»؛ فالنظام الذى جاء لينهى «عزلة السودان» التى انتهى به إليها النظام السابق لم يكن عن السعى طوال أعوامه الثلاثة الماضية لاستئلاف قيادات ذلك النظام «لمباد» وبعض رموزه، بل يفاخر بنجاحه فى استمالة من استمال وبحسب ذلك كسبًا. وما انحمل الحكم على هذا إلا لضمور القاعدة التى يركز عليها بما فى ذلك قاعدة التأييد العسكرى فى الجيش؛ وعلّ هذا هو مكنم الخطر الأكبر.

من الجانب الآخر فإن النظام، فى سعيه لإكساب أحكامه المشتطة باسم الدين شرعية دنيوية (فلا أحسب أن البشير قد بلغ به الأمر مبلغاً يجعله يظن أنه ظل الله فى الأرض) يؤكد دومًا بأن ما يصنعه هو تحقيق لإرادة الأغلبية من أهل السودان كما عبرت عنها فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة؛ تلك الانتخابات التى جاءت بالجبهة القومية الإسلامية، وحزب الأمة، والحزب الاتحادى وكلهم كان يرفع شعار الصحوة الإسلامية. وتبعًا لهذا المنطق فإن الأجندة التى يطبقها النظام هى تلك التى خاضت الأحزاب بموجبها الانتخابات وحصلت على التأييد الشعبى. هذا ما يسمى بالمنطق المغشوش؛ فالحزبان الكبيران، بصرف النظر عن ما نرى فى توجهاتهما وممارساتهما، ولم يرفها راية واحدة هى راية الإسلام وإنما رفعوا رايات عددًا؛ رفعوا راية التعددية الحزبية، ورفعوا راية الحريات النقابية، ورفعوا راية حكم القانون والحريات الأساسية، فما بال القوم يستجدون بإرادة الشعب فى واحدة، ويتكبرون لتلك الغالبية فى رأى الانقلابيين فكيف يبررون إذن إغاثتهم لمن جاءت بهم تلك الإرادة؟ حقيقة الأمر أن النظام، مع كل ما استقوى به من صنوف القهر وأنماط المخادعة، ظل عاجزًا كل المعجز عن أى يخلق لنفسه أرضية ثابتة يركز عليها، فالقوة الحقيقية لأى حاكم هى رضى الناس عنه، أو استكانة نفوسهم إليه.

«تدوين، الهمجية»

ولعل أكثر ما قاد إلى أحكام عزلة هذا النظام فى الداخل، من بعد أن قضى على نفسه بالعزلة الخارجية هو سياساته «الاسلاموية» الفليضة الجافية التى أراد بها أن

يحمل الناس على النواقل علمًا بأن الإسلام يترخص للناس حتى في الفروض. تلك الغلواء كان نتاجها هو تنفير الناس في دينهم، دين السماح الذي فطروا عليه؛ والسماح رياح. من مظاهر تلك الغلواء التي أثارت ثائرة العالمين إفظاء النظام في تعامله مع خصومه واستهانته، في هذا، ليس فقط بالقوانين والأعراف التي درج عليها الحاكمون في السودان - على اختلاف مذاهبهم ومشاريعهم - وإنما أيضًا بكل الضوابط التي توطأ عليها العالم المتحضر لحماية حقوق الإنسان.

بدأ النظام كأي نظام تسلطي بأمر جمهوري أول استمد منه شرعيته؛ يركز ذلك الأمر كل السلطات في يد مجلس هو «المعبر عن الشرعية السياسية والدستورية ويمثل اجتماع الشعب» هذا أمر لا نتوقف عنده كثيرًا أو قليلًا فقد عشنا أشباهه مع غيرنا في مايو الأولى، ونذكر هذا لأن الذكرى تنفع المؤمنين، باسم هذه السلطة «التي تمثل باجماع الشعب» حُلّت الأحزاب والنقابات، وأوقفت الصحف، وحُطرت التجمعات، وفُصل العاملون. ما نتوقف عنده أولاً هو أنماط القهر للخصوم وطرائق تعذيبهم بوجه لم يسبقه إليه أحد، ولا يصح في مذهب ديني أو منهج دنيوي؛ خاصة وسياسة الترويع تلك ينهاجها نظام يدعى التعبير عن إجماع الشعب، والاجماع يفترض الاستحواز على رضا هذا الشعب كما يفترض أن الخصوم، بسبب من هذا الرضا الجامع، قلة لا يأبه لها، وبالتالي فإن الايغال في التكيل بها أمر لا معنى له.

الأمر الثاني هو وقوع هذه الممارسات من نظام لا ينتسب فقط للإسلام وإنما يزعم بأنه رأس الرمح لبعث إسلامي حضاري؛ والإسلام أراف بكثير من الطفيان الذي انسدر يركض فيه نظام بلارسن. فالإسلام دين احسان، عبر عن احسانه خير تعبير إمام العادلين على في عهده للاشتراك النخعي: «واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، فإنهم صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير في الخلق» والإسلام هو الدين القيم الذي يقول كتابه الكريم ﴿ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة ٣٢). والإسلام هو الشرع الذي ينهى عن أخذ الناس بالظن، لأن الإمارة

الظنية لا تملو على الدليل القطى، والإسلام هو القانون السامى الذى ينهى عن «المثلى ولو بكلب عقور» ناهيك عن التمثيل بالبشر الأسوياء. والإسلام هو دين الستر، ينهى عن تتبع العورات وكشف ما أراد الله له الستر؛ ففى قول الرسول صلى الله عليه وسلم «يا معشر من آمن بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه لا تقتابن المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإن من يتبع أخيه يتبع الله عورته؛ ومن يتبع الله عورته يفضحه فى جوف بيته» أخرجه الترمذى وأبو داود وأحمد. أو يدري هؤلاء ما الذى يترجى كل واحد منهم بحكم الشرع الذى إليه يحتكمون؟

وهاكم نماذج من تلك الممارسات التى لم ينج من ظلمها شيخ ولا شارخ؛ استفتح النظام ارهابه للكبار باقتياد السيد الصادق المهدي فى سيارة محجبة بالورق حتى لا يرى إلى أين يقتاد، وظلت السيارة تتجول به فى صحبة نفر سقاط اخذوا يسمعون فاحش القول فى شخصه وفى أسرته خلال تجوالهم بغير هدى. مع التهديد بالقتل بين الفينة والأخرى. تلك القصة أوردها السيد الصادق المهدي فى رسالة بعث بها فى الخامس من أكتوبر ١٩٨٩ إلى البشير وإلى مدير السجون، وختمها بسؤال يفترض أن يؤرق بال أى حاكم يملك الحد الأدنى من الحس الإنسان والمسئولية الأخلاقية؛ سؤاله كان: «أولمئل هذا تقام أجهزة الأمن؟» ونقول أنه من حق النظام أن يختلف مع الصادق فى رأى، ونقول أنه من حق الحاكم الذى يروى نشاط خصمه السياسى خرقاً لقوانينه أن يحاكمه بموجب تلك القانون، وقد يفهم البعض منطق أى نظام تسلطى فى وضع خصومه الذى يخشى من نشاطهم رهن الحبس ولكن كيف كان يمكن لأى نظام تبرير هذه البلطجة» البدائية؟ النموذج الثانى هو ما وقع لأستاذ جامعى مرموق، الأستاذ فاروق محمد إبراهيم النور من جامعة الخرطوم؛ كتب هو الآخر للبشير ولمدير السجون فى التاسع والعشرين من يناير ١٩٩٠ يروى ما وقع له فى «بيوت الأشباح». كتب يتحدث عمالحق به من تعذيب بدنى شمل «الضرب بالسياط» واللكم فى الوجه، والتهديد بالقتل، والحمام القسرى بالماء المتلج فى الشتاء». لمئل هذا تعرض أيضاً نقيب المهندسين هاشم محمد أحمد، ونائب رئيس اتحاد العمال محجوب الزبير، المحامى الكبير صادق شامى، ونقيب أطباء النيل الأبيض

الدكتور حمودة فتح الرحمن، والأستاذ بكلية الطب الدكتور طارق إسماعيل. وجاء تعذيب الأخيرين عقب اضطراب للأطباء طاش معه عقل النظام فقضى على نقيب الأطباء بالاعدام، كما دفع زبائنه للامعان في تعذيب طبيب آخر (الدكتور على فضل) حتى مات ميتة تداعت لها النائحات. ولعل ميتة هذا الطبيب البطل، وهو ثابت على موقفه، بجانب الضغوط العالمية المكثفة من نواب البرلمان التي جعلت النظام يتراجع عن حكمه باعدام نقيب الأطباء، تعرض لمثل هذا التعذيب من نواب البرلمان السابق الدكتور فاروق أحمد آدم والسيدان ميرغنى عبدالرحمن وسيد هارون ثم وزير الداخلية الأسبق سيد أحمد الحسين بعد ثباتهم في مواقفهم، وقد أخضع الحسين لتعذيب جهنمي، كانوا يضعون ثلاث طويات تحت قدمه اليمنى ثم يربطون يده اليسرى على النافذة لأن الرجل قد افتقد يمناه منذ زمان، ويترك على ذلك الوضع حتى الصباح، هؤلاء جميعاً هم سراة قومهم في بلد يوقر أهله كبارهم ويقولون: «ألمأ عنده كبير يشتري له كبيراً» مرة أخرى نقول أيضاً من هذا التعذيب على يد «رفاق السلاح» فقد تعرضت مجموعة مارس ١٩٩٠ للحرمان من الأكل على مدى يومين، والإيقاف في برميل مفتوح حتى مدى اثنتي عشرة ساعة كل يوم، والضرب المبح بمؤخرة البنادق، والطمع بالسونكي كما حدث للعميد كرار. ومن بين رفاق السلاح الذين كانوا يباشرون التعذيب أو يشرفون عليها العميد كما على مختار، العقيد عبد الرحيم محمد حسين، الملازم أيمن محمد حسين طاهر.

هذه الممارسات المتنوعة ظلت تتنافس عليها أجهزة أمنية تكاثرت دون أن يكون في تنافسها رحمة، بيد أن أشدها شنعاً هو التنظيم الذين يقوده «الجبهيون» لأن المؤسسات الأمنية الأخرى لها من التقاليد المهنية ما يعصمها عن ما يعيب، وقد أولى «الجبهيون» جهازهم هذا لواحد من كوادرهم الجامعية، يقال له «نافع»، استاذ جامعي في كلية الزراعة أوهم رؤساءه بأنه ذاهب في اجازة سبتية لتطوير معارفه في الزراعة في طهران وبدلاً عن هذا، ذهب يتعلم فيها فنون التعذيب والارهاب، والنافع أسم من أسماء الله الحسنی. والنفع خير؛ وما في «نافعهم» هذا منخير لأحد. عابى! يرتدع «الدهريون» من رجال الأمن التقليدي عن أذى الناس لا تضرعاً وخيفة من ربهم فقط وإنما احتراماً

لتقاليد أرساها البشر، في حين يوغل في الشر وإيذاء الناس دعاة «شرع الله» وكأنهم قد رغبوا عما شرع الله؛ وإلا فكيف يمكن لهذه «الجندرية» المنتسبة للإسلام أن تبرر استخدام المجرمين العاديين لتنفيذ إجراءات التعذيب والترهيب والإذلال بعد عصب أعين المعتقلين لكي لا يروا جلاديهم. إسلام أو لا إسلام، ليست هناك دولة واحدة من دول العالم - مهما انحط قدرها - تقدم على تجنيد المجرمين لا لإيذاء خصومها، فهذا هو مسلك بلاطجة «الماфия» الذين يحرص الواحد منهم دومًا، قبل ارتكاب جرمه، على التحوط بالتعفية على آثاره.

في هذا نقرأ أكثر من إشارة؛ نقرأ به النفاق لأن دعاة «شرع الله» لا يستحيون من استبدال هدى الكتاب المنير بذرائع «كتاب الأمير» فـ «الغاية تبرر الوسيلة» نظرية عرفها بلاط فلورنسا على عهد ميكافيلي إلا أنها لا تتسق مع عدالة الإسلام حتى وأن جنح إليهما المتسلطون، وهم كثر في تاريخ الإسلام، ونقرأ فيه الجبانة لأن الطفافة في بعض عهود الإسلام الغابر وأن اباحوا لأنفسهم بفقہ الوزير التبرير الإنتهازي ما كانوا يمارسون من قهر وتغلب، إلا أنهم لم يلجأوا لستر طغيانهم وراء غلاثل من الأكاذيب حذر الافتضاح أو يتصلوا من ظلمهم، بل كانت تأخذهم العزة بالاثم فيدفعون عن جرائمهم. وقد ذهب بهم غرور القوة ببعضهم، في هذا المجال، إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ فالحجاج الذي أثنى ودوخ باسم أمير المؤمنين لم يتلجلج في القول للأمير «حامى البيضة» الوليد بن عبد الملك: «الحلال يا مولاي ما رأيته حلالاً، والحرام ما رأيته حراماً» بيد أنا لا نرى في هؤلاء الجبناء شجاعة الحجاج. ونقرأ فيه التمزق الداخلي؛ لأن الذي يذهب إلى هذا الحد من ايقاع الأذى والعذاب بخصومه، ومع هذا لا يملك الشجاعة لمجابهة ذلك الخصم المستضعف مجابهة سافرة لا بد أنه يدرك بأنه يأتي أمراً إذا ويركب مطية غير أمون.

كل هذه الأسباب جعلت أقطاب النظام ينكرون حتى الشواهد الحية على أفاعليهم الشائنة، ويجهزون بهذا الانكار حتى في محافل دولية تملك القدرة على الاستشعار من البعد لما يجرى وراء الحيطان. تلك المكابرة قادت إلى تناقض مأساوى لا يشرف

المكابرين. فلأول مرة فى تاريخ السودان أصدرت المنظمات الإقليمية والدولية بما فيها منظمات الأمم المتحدة قرارات تدين فيها ممارسات النظام السودانى ضد حقوق الإنسان، مثل قرار مؤتمر لومى الثالث فى اجتماعه بكمبالا فى فبراير ١٩٩١ (ويضم مؤتمر لومى كل دول السوق الأوروبية المشتركة وأفريقيا جنوب الصحراء ودول الكاريبي) وقرار لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة فى جلستها رقم ٤٨ فى ربيع ١٩٩٢ والذى أقرت فيه تعيين مراقب خاص لمتابعة انتهاكات النظام السودانى لحقوق الإنسان؛ ومثل تقرير الأعضاء الأفارقة بمجلس إدارة منظمة العمل الدولية حول الحريات النقابية فى السودان والتي ناقش المجلس تقرير لجنتها (أى لجنة لا حريات النقابية) فى جلسته رقم ٢٤٥. وكان من بين توصيات تلك اللجنة للمجلس اداة حل النقابات، واستتكار حكم الاعدام على نقيب الأطباء، والتدبير بحملة الاعتقالات ضد النقابيين، والتوجيه بعدم اصدار أى تشريع نقابى جديد قبل عرضه على منظمة العمل لإبداد الرأى فيه، وقد استنكر النظام التوصية الأخيرة لأنها، فى رأيه، تطالب السودان بالتنازل عن سيادته. ولعل الذى اطلع على قانون النقابات الجديد الذى أصدره النظام المتسلط يدرك ما كان يهجم فى نفس أعضاء تلك اللجنة من مخاوف. كل هذه الادانات توجت بالقرار الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها السابعة والأربعين بعد أن تقدمت به أربعون دولة تدين فيه ممارسات النظام السودانى.

ما الذى فعله النظام إزاء كل هذا النقد؟ لن يصدق أحد أن قلنا بأن النظام لم يجد مخرجاً أمام فضح جرائمه غير اللجوء إلى الكذب الصراح؛ ففى اجتماع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة فى جنيف فى صيف ١٩٩٠ ذكر ممثل النظام الدكتور عبد السميع عمر (غفر الله له) عندما جوبه بقائمة من الأطباء المعتقلين من بينهم الطبيب المعروف الدكتور الشيخ كنيش (أستاذ بكلية الطب) بأن كل تلك الاتهامات أكاذيب باطلة ينشرها اتحاد المحامين العرب إذ لم يعتقل أى واحد من هؤلاء الأطباء بل أنه ليس فى السودان شخص يدعى كنيش، ومع هذا أصدر النظام الذى يمارس الكذب «الدولى» بعد بضعة أشهر قراراً بفصل هذا «الكنيش» من الجامعة. تلك كانت هى شهادة ممثل النظام

التي تضمنتها معاضد ذلك الاجتماع، وهى نموذج للكذب الباثولوجى الذى لا يلجأ إليه إلا نظام يعانى من التمزق الداخلى، كما هى انعكاس لاستهتار غريب لا يكاد يصدق من يقرأ هذه القصة من السودانيين. وفيما يبدو لنا فإن عقلية طلاب المدارس ما زالت تسيطر على عقول بضع صناع القرار إذ أنهم يتعاملون مع المنظمات الدولية بنفس «الفهولة» التى يتعاملون بها مع خصومهم فى الصراعات الطلابية.

إزاء تلك الضغوط المتوالية دعا النظام لندوة حول حقوق الإنسان فى الخرطوم فى يناير ١٩٩٢ كانت أشبه ما تكون بممارسة العادة السرية، فمثل ذلك التنادى لا يشجى أحداً ولا ينتشى به إلا النظام ومجموعة المزمّنين التى حملتها ضرورات كسب العيش على السير فى ركابه، ومن الناس من لا يعيش إلا على الوضائم، فى ذلك الاجتماع بدأ الناس يسمعون نبرة جديدة هى أن هناك حملات لجان حقوق الإنسان إنما هى، فى أساسها، مؤامرة تستهدف توجه السودان الإسلامى، فالذى يدينه هؤلاء «المتآمرون» ليس هو اهدار حقوق الإنسان وإنما هو تطبيق السودان للشريعة. إلى هذا الرأى ذهب أيضا الدكتور حسن الترابى فى حديث له لإحدى الصحف اللندنية علق فيه على تقارير منظمة العفو الدولية. فى ذلك التصريح قال: «إن منظمة العفو ليست جهة محايدة بل هى جهة غربية تلتزم صارخاً بالنظرة الغربية للعقوبات والقوانين، ولا تؤمن بالقوانين الإسلامية أبداً. وبالحذا من روغان، أونفهم من هذا القول أن القوانين الإسلامية لا تحترم حقوق الإنسان. أم نفهم منه أن نظام السودان «الإسلامى» ينتهك الحريات التى يدعو الإسلام لاحترامها؟ وللحق الترابى آراء فى الحرية فى ظل الإسلام، فيها الناسخ والمنسوخ. من بين تلك الآراء قوله فى عام ١٩٦٨ فى مذكرته للجنة الدستور السودانى إن «الإسلام يرفض الدكتاتورية ويمنى كل جبار بالخيبة»، وقوله فى نفس المذكرة إن «الدول المنتسبة للإسلام والتى توالى على المجتمعات الإسلامية حكومات أثرت فيها ضالة الفهم للدين، وكانت نماذج اسلامية سيئة». لهذا استبشر البعض خيراً عندما ولى الترابى الحكم فى نهاية الثمانينيات فى ظل نظام ديمقراطى تعددى مظنة أن يروا على يديه سماحة الإسلام لا تجبر الدكتاتورية، أولا يمنى الإسلام «كل جبار بالخيبة»؟ ويروا على يديه النماذج

الإسلامية الصالحة التى لا تعانى من «ضالة الفهم للدين»، وفى سبيل ذلك تناسى الناس للتراثى تبرير الدجل باسم الإسلام فى عهد النميرى الأخير، سعيد الناس، كما سعدت، بحديث الترابى لاحدى الصحف فى تلك الفترة، خاصة وقد جاء فيه أن «الحوار الفكرى أمر يطاق فيه الأخذ والرد بحرية كاملة... وأن قضية التكفير لم تنشأ أصلاً فى السودان لأن المناخ السودانى ليس فيه هذا العنف فى العلاقات بين الراعى والرعية والذى أدى فى كثير من البلاد لأن يفعل الناس بالقهر والاضطهاد لدرجة تأسهم من أن النظام فيه ذرة من الإيمان. عجمى، مثل هذا اليأس لم يطرأ على أهل السودان إلا فى هذا العهد المنتسب للإسلام، وليس فيه «ذرة من الإيمان» أو كما قال.

ولكن ما إن تغير الحال حتى أخذ الترابى فى تبرير العنف الذى لا يتفق مع «المناخ السودانى» ولا يتفق مع «الإيمان» سؤل الفقيه إن كان ما زال على إيمانه السابق بالديمقراطية فأجاب بأن «هدف الفكر الإسلامى والحرية الإسلامية هو السير بالامة إلى نقاء المجتمع الإسلامى الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفترقهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى.. الغرب طبعاً ينطلق من مبدأ مختلف، فلما انقطع عن الله الواحد أصبح يرى الحياة شركة قد تصطرع بالمساومات الديمقراطية مثلاً كما كان يحدث فى عهد الأحزاب. وهذا حديث خطير مرعب، موضع الخطورة وموقع الرعب فيه هو أن الترابى يسمي، بقوله ذلك، لإضفاء صفة القداسة على حركته «الإسلامية» لكيما تصبح هى القوة الوحيدة المعبرة، لا عن الإسلام، بل عن إرادة الله. كما أنه، بالحاقه فكرة الديمقراطية بالغرب، ينفى عن الإسلام أية ديمقراطية.

إن موضوع التنديد فى كل القرارات التى أصدرتها منظمات حقوق الإنسان، كان ذلك فى تقارير منظمة العفو أو اللجنة الدولية لحقوق الإنسان، لم يكن هو قوانين السودان - شرعية اسلامية كانت أم هندية الأصل - وإنما كان هو ممارسات شاذة محددة قام بها النظام ضد أفراد معينين. من تلك الممارسات الضرب، والركل، والتعليق فى المراوح

السقفية، واطفاء السجائر فى الصدور والخصيتين، والتهديد بالقتل بهدف الترويع النفسى، والحرمان من النوم. وهؤلاء الأشخاص سُموا بأسمائهم، ومنهم من عبر عن تجاربه المأساوية بيده، وأراد الحظ العاثر الدكتور الترابى أن يلتقى بواحد من هؤلاء، المحامى عبد الباقى الريح الذى يعيش لاجئاً فى بريطانيا، جاء إليها ينشد العلاج مما تعرض له من تعذيب أدى إلى شل احدى ساقيه حتى أمر الطبيب ببيتها. كان المحامى من أوائل من سارعوا للمشاركة فى ندوة أقامتها إحدى المؤسسات العلمية البريطانية لتستمع فيها إلى حديث للدكتور الترابى حول الإسلام والدولة القومية. تحدث الدكتور الترابى فى تلك الندوة وأفاض فى الحديث «للخواجات» حول عدالة الإسلام واحترامه لحقوق الإنسان؛ ولا أحسب أن مسلماً، يعرف جوهر دينه وأصول أحكامه معرفة جيدة، ينكر هذا الحكم التقريرى. بيد أن الذى جاء الناس للاستشارة بشأنه هو الإسلام التطبيقي، خاصة ذلك الذى يقع فى الدولة «النموذج» التى جاء الترابى للدفاع عنها. وقف المحامى الريح وهو يستند على مقعده ليقول للدكتور المحاضر رافعاً ساقيه الاصطناعية: «هذا ما أصابنى من فضل فى الدولة «الاسلامية» التى تبشر لها. وما كان المحاضر يتوقع شاهداً حياً يكذبه، فمثل تلك الشواهد لا تتكرر بالتفاسيح، لهذا لم يكن أمامه إلا أن يقول: «إن كان هذا حقاً قد رفع، فإنه ليس من الإسلام فى شيء».

ما الذى يتوقع أى رجل رشيد من الداعية الإسلامى أن يفعل بعد أن سمع هذه التهمة الفليظة ضد نظام ينتسب للإسلام هو نظامه الذى يرمعه، ورأى بعينه دلائلها؟ أولاً يجدر به، وقد اعترف بفضاظة الجرم وأعلن تبرأ الإسلام منه أن لا يهدأ له بال حتى يثبت من صحة تلك التهمة ويدين مرتكبيها أن ثبتت صحتها؟ أولاً يجدر به أن يفعل هذا لا اقتصاصاً للمحامى الظليم وإنما استفاداً للإسلام الكريم؟ ثم أولاً يخلق به دعوة أولئك الذين ظلوا يتعقبون تجاوزات نظامه «الإسلامى» لحقوق الإنسان لمراقبة التحقيق إن لم يكن المشاركة فيه حتى يُلقم «أعداء الإسلام» حجراً؟ لم يفعل الترابى هذا أو ذاك وإنما خرج على التو ليتحدث إلى إحدى الصحف بقوله: «لم يثبت المحامى شيئاً، ولأنه رجل فقد ساقه لم أشأ أن أجادل فى حقيقة قطع رجله فأنا أعلم أنه قد بترت رجله لأسباب

صحية لأنه أصيب بالسرطان وبعد ذلك حاولت المعارضة استغلال هذا». تلك هي البساطة التي صرف بها الداعية الإسلامى النظر عندئذ الجرم الذى «ليس هو من الإسلام فى شيء» ونبدى أنه لو كان ما أورده الترابى للصحيفة هو الواقع حقاً، فما كان أحراره أن يرد به على المحامى فى حينه. إلا أن الداعية كان يعرف، بذكائه، أن فى مقدور ذلك المحامى أن يشير إلى الطبيب الذى عالجه، وإلى المستشفى الذى آواه، مما كان سيوقع الداعية المحاضر فى حرج وهو فى غنى عنه. أما وقد قال للخوارج ما يرضيهم فلا حرج عليه من بعد أن يجافى الصديق، (لكيلا نستخدم تعبيراً آخر) وهو يدافع عن النظام الجريم حتى وإن كان فى جرم ذلك النظام ما يشين الإسلام.

ومثل آخر من أمثال المكابرة الكاذبة والختل المشين حديث للمسئول الأمنى للنظام (بكرى حسن صالح) نفى فيه أن يكون فى السودان تعذيب للمعتقلين أو بيوت أشباح. تلك الكذبة المفضوحة ساقط واحدًا من ضحايا التعذيب للكتابة لنفس الصحيفة بعد أيام أربع (محمد مركز محمد نور ١٩٩٢/٨/٧) يروى فيها تجربته فى واحد من بيوت الأشباح حدد موقعه هذا بالقرب من سبى بانك الخرطوم. ظل هذا المواطن نزيلاً فى تلك الدار طوال الفترة من ١٩٩١/٦/٢٩ إلى ١٩٩١/١٠/١٩. حسب روايته. فى تلك الأيام الحوالمك عايش هذا الرجل تجربة تعرض لها الوزير السابق الأستاذ أبو زيد محمد صالح وقد اسمتها «الجندرمة الإسلامية» تظرفاً للعبة «الحمامة طارت» يرقد الرجل على بطنه ويمسك بقدميه من الخلف ويجلد حتى ينهار. وروى كيف أن ذلك التعذيب قد مورس مع أشخاص أسماهم (بهاء الدين توفيق، مجدى سعد الدين، والمواطن المصرى محمد فتجى) كما أفاد كيف أن عشرين معتقلاً قد أجبروا على البقاء فى داخل دورة المياه على مدى خمس ساعات، وكيف أن واحداً منهم عُلق منهم على النافذة لمدة ثلاثة أيام.

وإن وجدنا لمسئولى الأمن عذراً فى التكاذب إلا أننا لن نجد أدنى عذر لم يفترض فيهم، بحكم تأهيلهم المهنى وموقعهم الوظيفى، حماية الحقوق ورعاية الذمم، من هؤلاء القضاة وغيرهم من أهل القانون، ولا نجد عذراً لوزير التربية «المحامى» سبدرات عندما

يراوغ في الرد على سؤال حول انتهاك النظام لحقوق الإنسان ويقول: «لم نطالب في مجلس الوزراء بإرهاب الناس» وكأن الوزير يسعى لإلحاق التهمة بسلطة أخرى هو ليس بجزء منها. ولا نجد عذراً لقاضى المحكمة العليا عبد الرحمن شرفى الذى تحدث فى ندوة حقوق الإنسان التى أشرنا إليها، قبل هنيهة، ليقول: «أن الدعاوى المرفوعة حول حقوق الإنسان ليس المقصود بها السودان كدولة ولكنها فى حقيقتها ضد التوجه الإسلامى». ولعله إن كان هنالك من عذر واحد لهذا القاضى فهو أنه كان يرقص على ضربات دف رب الدار؛ فلا نخاله إلا مقتف لخطو رئيسه، نائب رئيس القضاء هاشم محمد أبو القاسم.

نطق ذلك القاضى هجراً، وهو يدفع عن الناس تهماً توالى بينات متآزرة، وقال فى دفعه المتهم أن «السلطة القضائية لم تصلها أية شكاوى من المواطنين حول التعذيب والاعتقال، ثم أردف بأنه التقى بمسئول الأمن بكرى حسن صالح الذى أكد له أنه لن يسمح بأية تجاوزات فى مسألة الاعتقال تماشياً مع سماحة الإسلام هذا، وإيم الحق، حديث زيف؛ فما شأن «سماحة الاسلام» باتهامات محدودة حول انتهاكات واضحة محددة لكرامة الإنسان بصورة لا تبيحها حتى شريعة الغاب؛ ففى شريعة الغاب احترام للحدود، للأسود مكان، وللأفياى مكان، وللذئاب مكان، ولحمير الوحش مكان، وكلهم يتعايشون مع بعضهم البعض فى ذلك الغاب. فكيف الحال إذن إن كان ما يمارسه النظام عبر أجهزة أمنه لا يعدو أن يكون تدويناً للهمجية (Bureaucratization of barbarism).

وأى رئيس للقضاء هذا الذى لا يجد سنداً واحداً يدفع به تلك التهمة الفليضة عن النظام غير انكار الظلوم للظليمة؟ أوهذا ما تقول به مناهج القانون فى الحكومة بين المتقاضين؟

أهو ما درجت عليه تقاليد القضاء السودانى؟ ليت ذلك القاضى عاد إلى سوابق أسلافه، ليته عاد إلى مبادرة القاضى العدل محمد أحمد أبو رنات الذى دفعته نوازع الانصاف، قبل المشكليات الإجرائية، لأن يطالب بملف القضية التى حكم فيها القاضى

جلال على لطفى على الطالب ماثيور أبور، فى عهد حكم عسكرى آخر هو حكم عبود، بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً لأنه قاد تظاهرة طلابية احتجاجاً على قرار السيد على بلدو مدير المديرية الاستوائية بإلغاء عطلة يوم الأحد واستبدالها بعطلة الجمعة. أنفى شيخنا أبو رنات الحكم وهو يبين ما فيه من جور وافتئات ومغالاة، وما دفعه للمبادرة بإعادة النظر فى الحكم إلا ذلك الجور والافتئات. تلك هى محنة أهل السودان فى زمان الحيف والزيف هذا؛ محنته ليست هى الحكم الجائر الذى ذلهم وأوجعهم، وإنما هو استخذاء الرجال، حتى أولئك الذين يستند بهم الناس، ويترجون عندهم النصفة.

وكان المرء يظن بأن هذا النظام الجافى سيدرك، بعد أن شاع سره وذاعت بين الناس خباثته مما قاد إلى إدانة الجمعية العامة للأمم المتحدة له، بأن الأمر قد تجاوز عمليات العلاقات العامة، إلا أنه لم يفعل. فبين الحادى عشر والثالث عشر من شهر يناير ١٩٩٢ دعى النظام لما أسماه مؤتمر حقوق الإنسان فى الإسلام، وحشد له «الفقهاء» ورجال الإعلام أنصت العالم ليسمع شيئاً عن ما ظل يؤرقه من اعتداء على السياسيين، وتعذيب للنقابيين، وتكميم لأفواه أهل الصحافة، وتمثيل بكل هؤلاء ينهى عنه الله والرسول، فما ترددت على مسامعهم إلا أصداء لشعارات مستهلكة. وذهبنا ننقب فيما جاء به المؤتمر من حقائق علنا نرى فيها ما يحملنا على إعادة النظر فى أحكامنا ضد اعتداءات هذا النظام على البشر فكنا أن نقول إن هذا المؤتمر لا بد أن يكون قد انعقد فى «جزر القمر» لا السودان. فالمؤتمرون الحادبون على حقوق الإنسان فى السودان لم يجدوا ما يشغل وقتهم غير «وظيفة الرجل والمرأة من منظور قرآنى»، و«حقوق أهل الذمة فى الإسلام» و«الحقوق الاقتصادية فى الإسلام» ولا تثريب عليهم فلو كان فى ممارسات النظام «الاسلامى» النموذجى الذى أقاموه شيئاً واحداً يباهون به لقالوا للناس «هلموا فانظروا» أو «هاؤم اقرأوا كتابيه».

النظام.. والسلام

أما وقد رأينا كيف انتهى النظام الذى جاء لإنهاء عزلة السودان إلى نظام معزول لا يستندنى نفسه من الخارج إلا بالخداع، ولا يجد سبيلاً إلى سوق من هم بالداخل إلى

الاستكانة إليه غير الخداع والقهر معاً، فما هو قصارى جهدها لتحقيق السلام؛ الشعار الثانى الذى رفعه، أجندة السلام التى أعلنها النظام كانت تحتوى على نقاط أربع:

- وقف إطلاق النار.

- العفو العام.

- المفاوضات.

- الاستفادة حول الشريعة إن لم يتم وفاق بشأنها.

جميع مبادرات النظام فى هذا الميدان اتسمت فى جانب منها بالتبسيط الساذج، وفى جانب آخر بما يقارب الاساءة. فمن التبسيط، مثلاً، قول الانقلابيين بـ «أنا عسكري، والعسكري يفهمون بعضهم البعض» فقد يكون قرنق عسكرياً (وهو بالطبع ليس عسكرياً بالفهم التقليدى للعسكرية فى جيش السودان) وقد يكون بعض كبار قادة «التمرد» عسكريين، ولكن ما شأن هذا بجوهر الصراع، وكيف يعين هذا على الحل؟ وفى واقع الأمر فإن القوتين السياسيتين اللتين أدركنا طبيعة صراع الشمال - الجنوب منذ الستينيات، واصلنا على الناس الأطروحة التى أقبل عليها الناس جميعاً بآخرة باعتبارها الوسيلة للحل العادل والموضوعى لذلك المشكل كانتا من أبعد القوى عن العسكرية، نشير هنا إلى الحزب الشيوعى السودانى والاخوان الجمهوريين، وإلى مبدأ الاعتراف بالقوميات المتعددة فى السودان ومبدأ الوحدة مع التنوع بكل وجوهه بما فى ذلك التعدد الدينى. أما الوجه السيئ فى مبادرات النظام فهو إعلان العفو العام، تمهيداً للمفاوضة مع «الحركة» على ذلك العرض «السخى» رد قرنق بالقول: «نعم أنا متمرد على سلطة الخرطوم والبشير متمرد عليها، فما هو الحق الذى يملكه المتمرد الأصفر للعفو عن المتمرد الأكبر؟»

عفو، أو لا عفو، ما الذى قدمه النظام وهو «تهيئ المناخ للتفاوض» بقراراته تلك؟ أعلن النظام بأنه يريد أن يبدأ من نقطة الصفر، برفضه لكل ما اتفق عليه النظام السابق مع «الحركة» بما فى ذلك اتفاق مارس ١٩٨٩ الذى استحوذ على رضى كل القوى السياسية

ولم يخرج عن الاجتماع عليه غير «الجبهة القومية الإسلامية». وهذا الموقف وحده قوى من الاحساس يومذاك بأن ذلك الانقلاب ما جاء إلا ليحقق للجبهة بقوة السلاح فى ظل حكم عسكرى، ما عجزت عن تحقيقه بالأساليب الديموقراطية فى ظل مدنى.

كان النظام ضعيف الحجة، عندما ادعى بأن القوى السياسية لم تقبل باتفاق مارس إلا لأنها كانت مهينة الجناح، أو أن قبولها له كان «اذعاناً» لشروط «الحركة»، فمن بين ما رد النظام، مثلاً، بأن قبول الأحزاب بإلغاء اتفاقيات الدفاع مع مصر وليبيا تنال من الحكومة هو نفس النظام الذى لم يتورع عن إلغاء الدستور الذى يكرس هذه السيادة، والمؤسسات التى تمارسها. كما أن النظام الذى استنكر على «الحركة الشعبية» ما حسبه املاء لشروطها على الحكم السابق، واستنكف ما ظنه عجزاً من ذلك الحكم عن ممارسة ارادته (حتى وإن كان الاتفاق على هذه الشروط المزعومة قد تم عقب حوارات طويلة تعرجت دروبها) لم يجد غضاضة فى أن يلغى كل القوى السياسية والاجتماعية من الوجود السياسى ثم يفرض رؤيته. ليس فقط فى حل مشكل الحرب، بل لما يجب أن تكون عليه الحياة فى السودان.

فى تلك الأيام اتيح لى أن التقى بالبشير عقب شهر واحد من الانقلاب، وكان ذلك هو اللقاء الأول. لقاءنا تم فى دار الملحق العسكرى السودانى بأديس أبابا، واتسم بالصراحة والوضوح؛ ومنذ اللحظة الأولى لمست فى حديث البشير رغبة فى حل ذلك المشكل العصى وفق تصور ليس جديداً على. لم يرق للرجل اصرارى على الالتزام بوفاق مارس وضرورة المشاركة الجماعية فى تنفيذه بل دعانى لأن ألعب دوراً كالدور الذى لعبته فى اتفاق أديس أبابا ١٩٧٢؛ «أو لم يكن نميرى أقدر على صنع السلام فى ظل حكم عسكرى من غيره فى الأنظمة المدنية؟»، ذلك كان هو منطق. ولا أخال أنه قد أتيح للبشير أن يقرأ ما كتبت عنه تلك الحقبة، قبل سقوط النميرى وبعده، وإلا فلم جبهنى بذلك السؤال؟

رددت على الفريق البشير بقولى: «نعم، لقد استطاع النميرى أن يتخذ قراره التاريخى ذلك لأن نظام مايو لم يكن يعانى من نوازع التخديل التى تعانىها الأنظمة الديموقراطية،

إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين منهج مايو ومنهجك، كما أن هناك درساً وعيناه. الفريق الجوهري هو أننا بدأنا في مايو حيث انتهى الآخرون، بدأنا من مقررات لجنة الأثني عشر ومحاضر مؤتمر المائدة المستديرة وعموم الأحزاب؛ بيد أن نقطة البدء في نظام يونيو ١٩٨٩ هي إلغاء ما أجمع عليه أهل الشمال والجنوب. كما أن اتفاق أديس أبابا ليس أمراً معزولاً عما تلاه، وما تلاه هو الدستور الذي كرس شعار الوحدة مع التنوع بالفصل بين الدين والسياسة، والاعتراف بكل ديانات أهل السودان حتى غير الكتابي منها. أما الدرس المستفاد فهو أن الاتفاقات التي تعقد فردياً يمكن أن تُلغى فردياً، وهذا - على وجه التحديد - هو ما فعله النميري باتفاق أديس أبابا.

على المستوى المؤسسي التزمت «الحركة» جانب الصمت شهراً كاملاً أو يزيد، عقب الانقلاب حتى استراب البعض في موقفها، لم ترد «الحركة» أن تسبق الأحداث فتبني أحكامها على استنتاجات الآخرين، كما لم ترد أن تعلن موقفها حول الانقلاب قبل استطلاع متكامل لرأي قواعدها في الميدان، ورأى حلفائها داخل السودان. خلال تلك الفترة تسلمت «الحركة» رسالة مكتوبة من النظام الجديد عبر الرئيس الأثيوبي السابق منقستو، ورسالة شفوية عبر الرئيس محمد حسنى مبارك (كليهما في شهر يوليو ١٩٨٩) ينقلان فيها رغبة النظام في وضع حد للحرب في الجنوب، على أن تبدأ المفاوضات دون شروط مسبقة وفق الأجندة التي أعلنها البشير، وهي الرابع عشر من أغسطس (وعلى مدى يومين) كاملين أذاع راديو «الحركة» بياناً متكاملاً للدكتور قرنق حدد فيه الموقف الاستراتيجي للحركة حول القضايا التالية: الوحدة الوطنية، عملية السلام، الديمقراطية، الدين والدولة، نظام الحكم، إعادة هيكلة السلطة المركزية بما في ذلك القوات المسلحة، حقوق الإنسان، الاقتصاد.

أعلن قرنق بأن الحركة قد التزمت بالصمت شهراً كاملاً لأنها كانت تتحسس خلال ذلك الشهر آراء قواعدها في داخل السودان وخارجه، وليس فقط حول الأحداث وإنما أيضاً حول الخيارات المختلفة لمجابهة تلك الأحداث؛ وعلى حد قوله فإن «قيادة الحركة لم

تجىء إلى موقعها الذى تحتله الآن، بالاستيلاء خلسة على سلطة أحد أو خداع قواعدها. أعلن أيضا بأن «الحركة» قد أصبحت «أكثر وعيا - من أى وقت مضى - بمسئوليتها التاريخية كحركة وطنية ديمقراطية، وبالمسؤوليات الجديدة التى فرضتها عليها الظروف الراهنة كالقوة السياسية الوحيدة فى السودان التى لم يحلها الانقلابيون، ولم يحظروا نشاطها، ولم يعتقلوا قادتها، وهيهات لهم أن يفعلوا» ومضى قرنق للقول بأن هذا الوضع يجعل من «الحركة الشعبية» أكثر التنظيمات الوطنية السياسية «تأهيلا لقيادة التعبئة الشعبية العامة من أجل عودة بناء الديمقراطية، وإحلال السلام الدائم، وإقامة ركائز الوحدة الوطنية الشاملة» تلك كانت هى كلماته، وخض بالذكر اشارته لـ «بناء الديمقراطية» بدلا من «عودة الديمقراطية» ومضى قرنق يقول بأن هذا الوضع يلزم «الحركة» تتحلى بأعلى درجات النضج، وأن لا تتطلق فى توجهاتها إلا من منطلق الحرص على المصالح العليا لشعب السودان كله، وهذا هو المنطق الذى يحملها على الحديث مع حكومة الأمر الواقع فى السودان لأننا سياسيون يتعاملون مع الواقع لا رومانسيون ثوريون».

هذه كلمات زعيم سياسى من جنوب السودان الذى ظلت أبصار أغلب زعمائه فى الماضى مشدودة إلى أقليمهم، لا تتجاوزه إلا قليلا. هذا الزعيم الجنوبى يؤكد فى رسالته إيمانه الطاغى بوحدة السودان، ويدعو رجاله الذين يحملون السلاح بأن لا ينطلقوا فى كل توجهاتهم إلا من منطلق المصلحة الوطنية، ويرد على الحاكم المتغلب فى الخرطوم الذى يدعو لاقتراس الحكم السليب بأن السلطة ليست هى غايته، بل يدعو لأن يرد للناس حريتهم ومن هؤلاء من حمل بالأمس ضدهم السلاح، ثم يقول بعد كل هذا موجهاً الحديث للمتغلب الذى ارتهن إرادة أهل الشمال بالختن والقهر أن «الحركة الشعبية» - القوة الوطنية والديمقراطية والسلام وتقود النضال تحت ظل تلك الريات باسم كل القوى السياسية الديمقراطية فى السودان. هذا الحديث كان مصدر رضى كثيرين عبروا عنه فى رسائلهم للحركة. وجاء بعضهم إليها ينقل مشاعر اغتباطه. رسالة واحدة كانت تحوى ما لا يسر، تلك الرسالة جاءت من الحزب الشيوعى السودانى. نقل كاتب الرسالة تقدير

حزبه وتقدير كل المناضلين لموقف «الحركة» المبني إلا أنه أضاف تحفظاً أذهل من قرأ تلك الرسالة. وأكد أوقن بأن الكاتب لم يكن راضياً عما كتب ولكن ما حيلته وهو ينقل قراراً اتخذته غيره؛ وهذا تقويم للرسالة أوحى به الدقة التي صاحبها تحرج في انتقاء الكلمات. موقع التحفظ على خطاب قرنق كان هو قوله في تلك الخطاب أن «الحركة» أصبحت - بعد حل الأحزاب والنقابات واعتقال قادتها - هي «أكثر القوى الديمقراطية تأهيلاً لقيادة التعبئة الشعبية العامة من أجل الديمقراطية والوحدة الوطنية والسلام» وكأن هناك من يظن بأن قيادة القوى الديمقراطية هي حكر على حزب بعينه تحت كل ظرف، وفي كل زمان دون اعتبار للواقع الموضوعي، نقول أذهل هذا التحفظ كل من قرأ تلك الرسالة لأنهم احتسبوا أن أهل الشمال سيكونون أكثر الناس غبطة عندما تصبح الحركة المسلحة «المتردة» هي حاملة راية الدعوة للسلام؛ وعندما يصبح «الجنوبيون» الذين ظلوا يوماً محل اتهام بالعمل على تمزيق وحدة السودان هم دعاة وحدته؛ وعندما تضع القوة المسلحة المنظمة الوحيدة في السودان، باستثناء الجيش، كل ثقلها إلى جانب القوى السياسية العزلاء لتواجه معها الحاكم المتغلب باسم الجيش؛ هذا هو ما يقول به المنطق.

مهما يكن من أمر فقد تناول قرنق، في خطابه ذلك، أجندة السلام التي تقدم بها الانقلابيون، ببندوها الأريمة. قال؛ ليس هي وقف إطلاق النار من جديد، فوقف إطلاق النار الذي أعلنه البشير لمدة عقب انقلابه، ثم مدة لشهر آخر خلال اجتماع مؤتمر القمة الأفريقي، لا يحقق بمفرده سلاماً. كما أبان بأن «الحركة» قد أعلنت وقف إطلاق النار منذ مايو ١٩٨٨ (في احتفالات عيد العمال) ومددته مرتين تهيئة للمناخ اللازم لصنع السلام، وكان ذلك عقب اتفاق الميرغني - قرنق. أما عرض العفو العام فهو شيء مسيء لا معنى له؛ قال عنه قرنق «لو كان الذين أصدروا القرار قد قرأوا أدبيات الحركة لما أقدموا عليه لأنه يكشف عن روح تعامل استعلائي نحو الجنوب عند كل حكام الخرطوم الذين سبقوا البشير، فكل واحد من أولئك الحكام - أيًا كان مصدر شرعيته - يظن بأنه هو الممثل الشرعي لكل أهل السودان متى ما استولى على القصر الجمهوري بالخرطوم.

«فالبشير بلا شك متمرد على السلطة القائمة وهو - فى هذا الشأن - حديث عهد بالتمرد، إذ سبقته «الحركة» إلى هذا بست سنوات خلالها حاربت الحركة نظامين عسكريين هما نظام نميرى وسوار الذهب، وثلاث حكومات مدنية ائتلافية، فما هو الحق الذى يملكه هذا «التمرد» على توزيع صكوك العفو على من هم أقدم بأعما منه فى «التمرد» أويظن أنه يملك هذا الحق بحكم أصله العرقى؟ أو بحكم دينه؟ أو بحكم لون بشرته؟»

تناول قرنق، أيضاً حديث الانقلابيين عن حل مشكلة الجنوب فقال إنه موجه إلى الجهة الخطأ، «ففى الخرطوم كثير من السياسيين الذين يعسكرون أمام مكاتب الدولة ويدعون الحديث باسم الجنوب، ولاشك فى أنه سيكون أقل تكلفة لو دارت المفاوضات مع هؤلاء بسبيل حل مشكلة الجنوب». أما قضية الشريعة التى دعا الانقلابيون إلى عرضها على استفتاء عام فقد اقترح قرنق مناقشتها مع «نقابة المحامين» وأغليبتها من المسلمين، أو مناقشتها مع اللجنة القانونية التى كونها مجلس الوزراء السابق وضمت اثنين من رؤساء القضاء السابقين، ووزيرين للعدل سابقين ورئيساً سابقاً لبرلمان السودان وكلهم من المسلمين بدلا من مناقشتها مع «الحركة»، إلا إذا أراد الانقلابيون القول بأن «الإسلام هو ما ينادى به الدكتور الترابى وربما مفتى الظل على عثمان محمد طه».

وذكر رئيس «الحركة الشعبية»، فيما بعد، أن الانقلاب قد ركز دائرة الضوء - أكثر من أى وقت مضى - على قضية الديمقراطية فى السودان فالديموقراطية «لم تقبل فى السودان لأنها لم تمارس أصلا» بل ظل السودان، حسب قوله، يحكم عن طريق نظامين فاشلين؛ الدكتاتورية الطائفية التى ترتدى ثياب البرالية، والدكتاتورية العسكرية. ولذا دعى جميع المفكرين الديمقراطيين لوضع رموسهم سوياً من أجل خلق نظام ديمقراطى جديد لأن الدكتاتورية العسكرية والطائفية الدينية أو القبلية أو الأقليمية، تقف حجر عثرة فى طريق الوحدة الوطنية والديمقراطية الحقيقية.

على ضوء تلك الخيارات الواضحة شاركت «الحركة» فى أول جولة للمفاوضات عقدت بين «الحركة» والنظام فى منتصف شهر أغسطس ١٩٨٩، وكانت أشبه بحوار

الطرشان، لهذا لم يدفع الاجتماع إلى أى اتفاق غير بيان مقتضب أكد ضرورة استمرار الحوار، وحدد وسيلة للاتصال بين الطرفين هي سفارة السودان بأديس أبابا. أصدرت الحركة عقيب الاجتماع «بياناً تعرض في وجهه نظرها للخروج من المأزق، وتتخلص وجهة النظر تلك في الدعوة لقيام حكم انتقالي يعبر السودان إلى ديمقراطية جديدة تُعالج فيها أخطاء الماضي، وتشارك فيه «كل القوى السياسية المتزمنة بالديمقراطية والوحدة الوطنية والتي لا تتأدى أو تعمل على ما يعمق التشقق الوطني، كان ذلك من الناحية الدينية أو القبلية أو الإقليمية، وتشمل هذه القول النقابات الأحزاب «ذات الوزن الشعبي الحقيقي»، وذكر البيان أن «الحركة» تعتزم المشاركة في تلك الحكومة منذ البداية حتى تقطع الطريق على سارقي الثورات والانتفاضات حتى لا تكرر أخطاء أكتوبر ١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥» كما اقترح أن يكون لتلك الحكومة واجبان؛ الأول هو تحقيق السلام وعقد المؤتمر الدستوري بما في ذلك تهيئة الجو لانعقاده حسب نصوص مبادرات السلام السابقة ثم إجراء انتخابات برلمان جديد وفق قانون انتخاب جديد، والثاني هو إعادة تعمير السودان.

ما الذي يتوقعه المرء بعد ذلك اللقاء، وبعد أن تبين للحكومة الجديدة موقف «الحركة» المبدئي، وبعد أن قرأ الطرفان ضرورة مواصلة الحوار وحددا طرائقه. ما الذي يتوقعه غير أن يرجح كل طرف إلى قواعد لتدارس الأطروحات المختلفة، ثم العودة إلى اجتماع جديد ببدائل جديدة أن كان هناك ثمة بدائل؟ لم يفعل النظام هذا بل اتجه إلى عقد مؤتمر لتدارس كل القضايا المطروحة. وكان ظننا بأن فكرة عقد ذلك المؤتمر فكرة موفقة لو كان الهدف منه هو استتارة النظام بآراء أكبر مجموعة من المواطنين لإعانتته على بلورة أفكاره حول القضايا المتنازع عليها، إلا أن النظام أوهم النفس بأن ذلك المؤتمر هو البديل للمؤتمر السنوي الذي يقرر مصيره البلاد؛ وبلغ به الوهم مبلغاً قصياً فوجه الدعوة للحركة للمشاركة في ذلك الندى، لا عبر قناة الاتصال التي اتفق عليها الطرفان وإنما عبر موجات الأثير في الخطاب الافتتاحي للمؤتمر.

ذلك الموقف كان مثلاً آخر من أمثلة استهانة الأنظمة الحاكمة في الخرطوم بالجنوبيين، وأقول استهانة لأننى أكاد أجزم بأنه حتى التفكير في مثل تلك الدعوة قد

جاء عفو الخاطر، ربما لأن واحداً من «المتشائطين» قد أوحى للبشير وهو فى طريقه إلى افتتاح المؤتمر بأن دعوة الحكومة ستكون «لفتة بارعة» لم يعن للناصح أو المنتصح أن مثل تلك الإشارة تؤدى بصاحبها إلى مكان الريب. فإن كان مثل ذلك المؤتمر قادراً حقاً على حل المشكل فلماذا لم يثر فى لقاء أغسطس مع «الحركة»؟ وإن كانت مشاركة «الحركة» فى ذلك المؤتمر أمراً مرغوباً فلماذا لم تستمزج الرأى حول مشاركتها فيه؟ ولماذا لم يحدث هذا عبر وسيلة الاتصال التى حددت (سفير السودان بأديس أبابا) بدلاً من المذيع وقبل أمد مناسب من انعقاد الاجتماع حتى تهيئ الحركة نفسها للمشاركة إن كانت رغبة فى الاشتراك؟ هذا ما يفعله الناس حتى عندما يدعون الأهل والأصدقاء لحفل «ختان الانجال» ومبلغ ظنى أنه ما من شخص تدعوه إلى مثل هذا الحفل بعد أن أسرجت المصابيح، ودقّت الدفوف، وتجميع الأدبون سترضى له كرامته أن يشارك فى هذا الجفلى، ناهيك عن أن يكون الحفل مؤتمراً تاريخياً يقرر مصير أمة.

واقع الأمر أن تلك الدعوة ما جاءت إلا فكرة لاحقة «after thought» كمبادرة غير متروية من مبادرات العلاقات العامة التى أوحى بها واحد من المتشائطين، ومحنة هؤلاء «الشطار» أن الواحد منهم لا يفكر أبعد من مواطن قدميه. وإدراكاً من قرنق للأسلوب الذى يفكر به الفنجهيون من أهل الشمال، أو أنصاف الأذكياء منهم (أولئك الذين يقول عنهم الفرنجة «Clever by half») فقد رد على «الدعوة الكريمة» بالقبول وعبر المذيع أيضاً. جاء فى رده نعم سنشارك، ولكن بما أن الهدف من ذلك الاجتماع هو اتخاذ قرارات مصيرية حول مستقبل السودان فإنه يدعو، لكيما يتحقق الاجتماع، أن تُشارك فى الاجتماع كل القوى السياسية والاجتماعية مما يقضى بإلغاء جميع قرارات حظر الأحزاب والنقابات والصحف، وإن كان للجميع أن يشاركوا فى التشاور بحرية حول مستقبل بلادهم، وهذا لون من الحديث لا يدخل البهجة فى نفوس الانقلابيين.

عقد ذلك المؤتمر الدستورى المزعوم فى الفترة ما بين التاسع من سبتمبر والحادى والعشرين من أكتوبر ١٩٨٩. فى تلك الأسابيع الستة تدارس المنتدون «حقائق الواقع

«الوطني» اللوثقونف على «جميع رؤى ووجهات نظر كل الأطراف بما فيهم الحركة الشعبية لتحرير السودان» حسبما أورد البيان الختامي للمؤتمر. وجاء في ذلك البيان أيضا أن «صون وحدة الوطن» هو اتاحة «التعبير الشامل الكامل عن التنوع الثقافي والديني والعرقى والجغرافى والاجتماعى الذى يذخره المجتمع السودانى، والتأكد من عدم تعدى جانب على حوزة جانب آخر قصد تهميشه أو تبيده أو اقصائه، وعدم أعمال مجرد الانتماء لثقافة أو عقيدة أو عرق أو جنس لتحقيق مزية لمواطن على حساب مواطن آخر». وخلص المؤتمر، بعد الحوار والدراسات والتشاور، إلى أن النظام الفيدرالى هو أقرب الصيغ لحكم السودان و «استيعاب معطيات التنوع» فيه كما انتهى إلى توصيات أخرى حول المشاركة فى السلطة، واقتسام الدخل القومى، و التعبير عن التنوع الثقافى، والهوية، وعلاقة الدين بالدولة. وكان أخلق بصيادلة البيان الختامى البليغ أن يضيفوا جملة واحدة إلى ذلك الكشف العظيم حول الفيدرالية الذى توصل إليه، على حد لغة البيان الختامى، من «تبادوا إلى قاعة الصداقة بالخرطوم.. ليقولوا ما يرضى الرب، ويستقيم مع العقل والمنطق، ويريح الوجدان السليم.. ويحقق السلام والنماء» كان أخلق بهم أن يضيفوا إلى بيانهم جملة تقول «ونحمد الله على هدايتنا إلى ما هدى إليه النصرانى ستانسلاوس بياساما، والنصرانى بوث ديو، والنصرانى بنجامين لوكى قبل نيف وثلاثين عاماً، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله». تلك حاشية ضرورية «ترضى الرب» و «تستقيم مع العقل والمنطق» فهؤلاء هم قادة الجنوب الذين نادوا بالفيدرالية منذ استقلال السودان فوصفهم حكام الشمال بالخيانة.

وإن تركنا التناول المختزل لتجارب السودان فى معالجة أزمة الحرب الأهلية عبر العهود لن نترك أموراً ثلاثة خلص لها المؤتمر. الأول هو دور التدخلات الخارجية فى تأجيج نار الاحتراب، والثانى هو العوامل التى أدت إلى فشل مبادرات السلام السابقة، والثالث هو موضوع الدين والسياسة، حول الموضوع الأول أورد البيان بأن تلك التدخلات أخذت أشكالاً متعددة، المال والسلاح والدعم الاعلامى، «اضافة للدور الذى تلعبه بعض

الأحزاب فى توكيل قوى أجنبية أو متمردة فى التبشير بأرائها». ومع يقينى بأن التدخل الخارجى فى كل صراعاتنا هو نتيجة وليس سبباً لتلك الصراعات - فى الشمال كان ذلك أو فى الجنوب - إلا أنتى سأبين كيف أصبح للعنصر الأجنبى وجوداً حسباً فاعلاً فى هذا الصراع فى ظل هذا العهد بصورة لم يعرفها أى من العهود الماضية.

أما الأمر الثانى فيتعلق بالأسباب التى أعاققت مبادرات السلام السابقة عن بلوغ غاياتها تلك الأسباب فى رأى المؤتمرين هى:

- موقف الحركة الشعبية من رفض للاعتراف بالحكومات، وجنوحها إلى عقد الاتفاقات مع القوى الشعبية بدلا عنها، وعدم المرونة إزاء شروطها، وتغيير الشروط مع تغيير الحكومات.

- ضعف الإرادة السياسية لدى الحكومات الماضية، واهتزاز الثقة، وفقدان المصداقية، والصراعات الحزبية، وتقلب الحكومات وتعددتها.

هذا حديث فيه من الصدق شئ، كما فيه من الإيحاءات المخاتلة والتخليط الذى لا يقود إلى استقامة فى المعانى أشياء. فالحديث عن رفض الحركة للاعتراف بشرعية الأنظمة حقيقة، إذ كيف يستقيم للمتمرد على السلطة أن يعترف بشرعيتها، فهو بحمله السلاح متمرد على تلك السلطة، لهذا فإن السلطة لا تنى تصف الحركة بـ «المتمردين» و«الخوارج» أى الخارجون على القانون (outlaws). ما نحن بصدد هو قبول الطرفين المتحاربين للحديث مع بعضهما البعض لإيجاد مخرج لأنفسهما وللناس من حرب ضروس، وفى هذا لم ترفض الحكومة الحوار مع أى نظام بما فى ذلك النظام «المتمرد» مع حداثة عهده بالتمرد. أما الحديث عن محاورات «الحركة» مع القوى الشعبية بدلا عن الحكومات فحديث فيه تخليط، الحركة لم تتمنع عن الحديث مع أية حكومة فى الخرطوم منذ بداية ثورتها فى عام ١٩٨٣، إلا حكومة واحدة هى الحكومة الانتقالية التى كان للحركة رأى فى الظروف التى أحاطت بقيامها. مع هذا فقد كان أول وفاق ترتضيه الحركة كأساس للسلام هو «علان كوكادام» الذى صاغته بالمشاركة مع القوى التى جاءت

تلك الحكومة الانتقالية، ومنها استمدت شرعيتها. (التجمع الوطنى). وفيما عدا ذلك فقد دار حوار بين الحركة وبين نميرى عبر وسيطيه، الرئيس موى وتاينى رولاند؛ ودار حوار بينها وبين السيد الصادق المهدي أما مباشرة بينه وبين قرنتى أو عبر رسله العديدين إلى «الحركة» بمن فى ذلك الوزراء مما أفضى بالطرفين فى نهاية الأمر إلى وفاق مارس ١٩٨٩. بيد أن التفاوض مع الحكومة لا يعنى أن تقطع «الحركة» التى تسمى نفسها «شعبية» علائقها مع القوى الشعبية الأخرى. ومن العجيب حقاً أن النظام الذى يسعى لاستجلاب القوى الشعبية من كل أصقاع العالم - فوق رؤوس حكوماتها، ومنها من يحمل السلاح ضد تلك الحكومات - ليقم منها فى السودان «دولية إسلامية» ذات رسالة كونية، ينكر على الحركة تفاوضها وتشاورها مع القوى الشعبية السودانية فى أمور هى من صميم اختصاص أهل السودان ولا تتجاوز رقعة بلادهم.

تصدق تهمة التخليط أيضاً على الحديث عن عدم مرونة الحركة إزاء شروطها فى ذات الوقت الذى تتهم فيه بتغيير الشروط مع تغيير الحكومات. وقد تكون تهمة عدم المرونة أقرب للمصدق لأن الحركة ظلت مستمسكة أيما استمساك بإعلان كوكادام فى كل أطروحاتها؛ أصرت عليه فى لقاءها مع السيد الصادق المهدي وأبت أن تحيد عند قيد أنملة، وأصرت عليه فى مبادرة السلام التى قادها السيد الميرغنى ولهذا ورد ذكره فى ديباجة ذلك الاتفاق؛ وأصرت عليه فى لقاءها مع العسكريين فى لندن؛ وأصرت عليه فى كل حواراتها مع الأحزاب السودانية. فأين هو تغيير الشروط بتغيير الحكومات؟ حقيقة الأمر أن التغيير الوحيد الذى طرأ على الأولويات التى تمنحها للقضايا فى شرائط الحل وليس فى جوهر تلك الشرائط وقع فى معادئاتها مع النظام إذ احتلت قضية الدين والسياسية وقضية الديمقراطية والحريات موقعاً متقدماً. ففى خلال كل المحادثات السابقة كان الحديث حول الدين والسياسة ينحصر فى «قوانين سبتمبر» والتى كان هناك إجماع على إلغائها لولا موقف «الجبهة القومية» بل إن «الجبهة» لم تذهب إلى قلب المناضد على كل الأفلاحين فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩ إلا لتجأهم فى ترجمة ذلك الإجماع فى شكل قانون. أما قضية الحريات والديمقراطية فقد كان مسعى «الحركة» بشأنها هو

توسيع دائرة وأفاق المشاركة، ولهذا فقد كانت «الحركة تتحدث مع نظم الحكم السابقة بلغة إعادة هيكلة المؤسسات السياسية، والشرعية المنقوصة، وإنهاء الهيمنة الطائفية على السياسة. ولا يمكن أن تكون هذه هي اللغة التي تخاطب بها الحركة نظام الانقلابيين الذى وضع الأمة كلها فى قفص، إلا من أنجاه ربه.

وبشأن قضية الدين والسياسة انتهى بيان المؤتمر الدستورى المزعوم إلى احكام، لو صدق قائلوها، لما انتهى بنا الأمر ما انتهينا إليه من عتمة وما ولجناه من مسارب. قال البيان: «السودانيون أمة واحدة تجمع بينها المواطنة وما تقتضيه من تعايش وتضامن وتكافل، ويشكل الإيمان الأديان عنصراً أساسياً فى تكوينهم وثقافتهم. فالإسلام دين الأغلبية من السكان، والمسيحية والمعتقدات الأفريقية تدين بها فئات مقدرة من بينهم، ومن ثم يجب على الدولة والمجتمع أن يعملوا على توفير الأديان ورعاية حقوقها والاهتمام بأخلاقتها السمة فى إطار الالتزام بالمبادئ الآتية:

- حرية العقيدة، إذ لا اكراه فى الدين.

- كفالة حرية الدعوة والتبشير الدينى لكل السودانيين.

- حق المسلمين فى اتباع تشريعات دينهم فى مجالات الحياة المختلفة دون غمط لحقوق الآخرين.

- الشريعة والعرف المصدران الرئيسيان للتشريع.

- تكون القوانين المدنية والجنائية قومية المنشأ والتطبيق على أن تراعى أعراف المجموعات الإقليمية.

- حق الولايات فى اصدار تشريعات فى حدود اختصاصها.

ومع ما لدى المرء من تحفظ إزاء بعض تلك المبادئ إلا أن الاعتراف بأن المواطنة وليست الدين هى أساس الانتماء فى الدولة القومية اعتراف هام بمبدأ أساسى يقوم عليه كل الكيان البنىوى للدولة القومية. على أن الاعتراف النظرى بذلك المبدأ لا يغنى

وحده إذ لا بد أن تستتبعه نتائج تنعكس في السياسات والمؤسسات، إلا إذا كان المراد بالطرح النظري تطبيق الأمور وتنميسها على الناس. وسنرى القارئ إلى كيف انتهى «الانقاذ» بتقسيم أهل السودان الذين «تجمع بينهم المواطنة وما تقضيه من تعايش وتضامن وتكامل إلى مسلمين وكفار».

البيان الجامع الذي تناولناه، بما فيه من اشراقات، وما احتواه من بسابس ترهات، وبما أورده من حقائق، وما تخلله من تلبس وتميس، هو على أية حال تعبير عن الصورة التي يجب أن يكون عليها السودان في رأى صيادلة البيان الذين قاموا بمزج عناصره. بهذا الفهم تلك هي الغاية والنهاية، ولكن كيف الطريق إلى منى؟ ما الذى انتوى النظام صنعه لإقناع الطرف الآخر بهذا الرأى الذى «أجمع عليه أهل السودان» حسب ظن الانقلابيين؟ وما الذى جعل ذلك النظام يظن بأن «الحركة» التى رفضت ما قرره البرلمان المنتخب دون أن يكون لها رأى فيه لأن ذلك البرلمان منقوص شرعية فى تقديرها، ستقبل رأى من جاءوا لمؤتمر الانقلابيين بداداً بلا تفويض شعبى، وتحسبه تعبيراً عن إجماع السودانيين؛ العقلاء كانوا سيسألون أنفسهم هذا السؤال، إلا أن أخوتنا «الانقلابيين» أبوا ألا أن يحملوا وثيقتهم تلك إلى الاجتماع الثانى بينهم وبين «الحركة» وكانوا بها فى مسرة وحسن وحال.

انعقد ذلك الاجتماع فى مطلع ديسمبر ١٩٨٩ بمدينة نيروبي وكان واضحاً قبل انعقاده بأن الفجوة فى الرؤية بين الطرفين التى كشفت عنها اجتماعات أغسطس بأديس أبابا ما زالت واسعة إن لم تكن قد زادت اتساعاً بعد مؤتمر الحوار؛ لا بسبب ما أقره المؤتمر، وإنما لما أوحى به انعقاد المؤتمر نفسه من استهانة بالطرف الآخر، إلا أن تدخل الرئيس الأمريكى السابق جيمى كارتر، وتطوعه برعاية اجتماع نيروبي عجل بعقد الاجتماع. وقبل اجتماع نيروبي قام كارتر بجولات متوالية فى الخرطوم ونيروبي وأديس أبابا لكيما يستطلع رأى الطرفين حول أساليب الخروج من المأزق بما فى ذلك تحديد النقاط الأساسية التى لا معدى عن الوصول لحل لها إن كان للحرب أن تضع أوزارها. وبالطبع

كان تركيز الحكومة على قضيتي وقف إطلاق النار، ومشاركة «الحركة» في السلطة على ضوء مقررات مؤتمر الحوار الوطني؛ في الوقت الذي ركزت فيه «الحركة» على موضوعات ثلاثة: إلغاء القوانين الجزائية الإسلامية (الحدود)، الديمقراطية والحريات العامة، المؤتمر الدستوري، ويسأل المرء ما هو الأثر الذي كان سيحدثه قبول «الحركة» لعروض النظام المشاركة في الحكم معه ووقف الحرب ضده على مسيرة المعارضة كلها، خاصة في ظروف القهر الطاغى والشر القمطرير اللذين يمارسهما النظام ضد خصومه في الشمال؛ فالصلح المنفرد كان هو هدف نظام البشير.

تقدم الرئيس كارتر باطروحة حول إعادة النظر في القوانين الجزائية الإسلامية تفادى فيها الإشارة للدين وكأنه أراد بالاجتماع الابتعاد عن العبارات الشفوية التي يُلهب ترددها الأحاسيس إلا أن كارتر كان أكثر تجاوباً مع ما أثاره وفد «الحركة» حول قضيتي الحريات والديموقراطية. أثار وفد الحركة، في هذا الشأن، موضوع اعتقال القيادات السياسية والنقابية، قانون الطوارئ، معاملة السجناء السياسيين باعتبارها قضايا لا بد أن تحل قبل الحديث عن المشاركة في الحكم. أثاره هذه الموضوعات لم تبهج العسكريين في الوفد (محمد الأمين خليفة، حسن ضحوى، على نميري) فأخذوا يبادلون «الحركة» الاتهام حول جنائياتها على حقوق الإنسان بين بعض رجالها، بل أن واحداً منهم (حسين ضحوى) جاء إلى الاجتماع وفي حقيبته قائمة بأسماء من تعرضوا لانتهاكات جسيمة من بين رجال «الحركة» حسب دعواه وعلى تلك الاتهامات رد الدكتور لام أكون بقوله: «نحن ثورة لاحكومة، وقد قتلنا وسجننا، وسنقتل ونسجن من أجل الانضباط الثوري» هذا هو الرجل الذي قاد «تمرداً» آخر على كبير «المتمردين» قرنق بسبب جرائمه ضد حقوق الإنسان في «الحركة».

بيد أن هذا لم يكن هو الذي تسمرت عند سماعه الأذان وجعل كارتر يقفز من مقعده، ذلك كان هو حديث ثلاثة من المدنيين، وكلهم من رجال القانون، واثنان منهم يُعلمانه في الجامعة (الدكتور عبد السميع عمر، والدكتور عبد الرحمن ادريس، والأستاذ عبد

الباسط سبدرات) لم يذهب هذا الثالث القانونى إلى إنكار التهم التى وجهتها «الحركة» للنظام حول انتهاكات حقوق الإنسان بل كان جوهر دفعهم للتهمة هو أنه من حق النظام أن يدافع عن نفسه، وأن الإجراءات التحوطية التى يتخذها باحتجاز خصومه هى إجراءات طبيعية؛ وهذا لون من الحديث يستحى من تردادته حتى من يؤمن به خاصة إن كان يعرف الطبيعة اللا أخلاقية لبعض ممارسات أجهزة الأمن. لهذا أشار كارتر إلى واحد منهم بقوله: «بروفسور، أريد أن تقول إنك ضد احترام حقوق الإنسان».

استمر حوار الطرشان هذا على مدى يومين كان لابد أن ينفض بعدهما، دون اتفاق، أو بالحرى - بعد الاتفاق على نقطة واحدة (أو نصف نقطة) هى عقد «المؤتمر القومى». ونقول نصف نقطة لأن الوفد الحكومى كان يرى فى مقررات مؤتمر الحوار ما يغنى عن المؤتمر القومى الدستورى وإن كانت هناك زيادة لمستزيد فليكن المؤتمر الجديد امتداداً لذلك المؤتمر، فى حين طالبت الحركة بعقد «المؤتمر» الدستورى، المعرف بالألف واللام والذى يجب أن ينتظم كل القوى السياسية والاجتماعية فى السودان. أما حول النقطتين الأخيرتين (الحدود، والمشاركة فى الحكم) فقد تفرق الأمر بين الطرفين تفرقاً عجز كارتر مهندس كامب ديفيد عن تجسيده.

انصرف الطرفان، كل إلى قواعده؛ وفى بيان مقتضب للرئيس كارتر أعلن بأن كل وفد سيعود إلى مراجعه العليا لينقل إليها ما دار فى الاجتماع ويشتورها فى الأمر. وقد وفد الخرطوم ما وسعته الحيلة لأن يضيف إلى البيان إشارة تقول بأن «الحركة» ٩٤٤ سعى قبل بمقررات «مؤتمر الحوار الوطنى» كأساس للتفاوض بينها وبين الحكومة بالرغم من أن ذلك الوفد ظل يقول بأنه يقبل بتلك المقررات - من بين وثائق أخرى تناولت تلك القضية مثل إعلان كوكادام - ومداولات امبو) - كأساس لأى تدارس تفصيلى فى مؤتمرات موسعة لاحقة أن قدر لتلك المؤتمرات أن تجتمع. ولكن ما أن عاد الوفد الحكومى إلى الخرطوم حتى هرع واحد من أعضائه (حسن ضحوى) إلى الصحف يقول: «إن مباحثات نيروبي حفزت فوق القناعات السابقة عن المؤتمر الدستورى والقوى المشاركة فيه. ذلك أن المؤتمر الدستورى الذى اتفق عليه ليس هو المؤتمر الدستورى مفهوماً وإنما

هو امتداد لمؤتمر الحوار الوطنى لأننا اتفقنا على أساسيات نتائج الحوار الوطنى؛
وأشهد بأن لا حدود لقدرة البشر على خداع النفس وتعليلها بالأمانى الكواذب.

كان واضحاً عقب ذلك الاجتماع بأن الطريق أصبح مسدوداً خاصة وقد اندفع النظام
فى الكشف عن طبيعته «الجهوية» وبدأ يعد لمعركه العسكرية الفاصلة. كان سيفنيه عن
تلك المعركة إلى حين، زواج مصلحة مع «الحركة» - أن قبلت مبدأ الصلح المنفرد - حتى
«يتمكن» فى الشمال ثم ينقض على الجنوب، وله فى النيميرى أسوة؛ فنظام مايو لم يكن
ليقدر على مجابهة كل خصومه فى الشمال ويبقى فى الحكم على مدى ستة عشر عاماً
لولا التأييد الراكز الذى لقيه من الجنوب كله. وإن كان النيميرى قد تمسك ليتمكن فإن
غاية ما كان يؤمله هو أن يبقى بشخصه فى الحكم؛ أما «التمكين» فى الأرض فهذه لغة
«ترابية» وراءها ما وراءها.

جميع مبادرات السلام التى تلت اجتماع نيروبي كانت أما محاولات لكسب الوقت من
جانب النظام، أو استجابة لضغوط خارجية، لاسيما وقد تبين للنظام بأن أى حوار جاد مع
«الحركة» سيسوق إلى فتح «صندوق باندورا» وتفجر قضايا من الخير للنظام أن لا تتفجر.
فى هذا المجال نشير إلى مبادرات الرئيس الكينى اراب موى، والرئيس اليوغندى يورى
موسيفينى، والدكتور سالم أحمد سالم الأمين العام لمنظمة الوحدة الأفريقية، وهيرمان
كوهين مساعد وزير الخارجية الأمريكية. وقد أعلن الأخير بعد أن رفض يده عن
الوساطة، فى حديث له لإحدى الصحف، بأن «الحكومة» عازمة على حل المشكلة عسكرياً
وأسلمة جنوب السودان. هذا القول يصدق حتى على المبادرة الجادة للرئيس النيجيرى
ابراهيم بابنقيدا، بقبولها غير الإيعاء للعالم بجنوحه إلى السلم فى ذات الوقت الذى يعد
فيه للحرب ويثير التناقضات داخل «الحركة» حتى وإن كان السبيل إلى هذا هو دعم
التوجهات الانفصالية فيها.

التدخل الخارجى.. وزيجات المصالح

اقتضى الاعداد للحرب إلى أن يتجه النظام توجهات معينة لها. فى نظر النظام، نتائج
هامة فى حساب الريح العاجل له. إلا أن خسائر تلك التوجهات، على المدى البعيد،

خسائر باهظة عليه، وذات أثر عميق على السودان كله. من تلك التوجهات نشير إلى التعاون السوداني الليبي عقب توقيع اتفاق التضامن بين البلدين في مطلع مارس ١٩٩٠، وتأييد العراق في موقفه في حرب الخليج، ثم التعاون السوداني الإيراني، وهو أشدها خطرًا.

يشير اتفاق التضامن السوداني الليبي على «تكمال برامج العمل الشعبية والرسمية في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وفي المجالات الدبلوماسية والعسكرية» وفيما نعرف فإن الوار هي حرف عطف يقصد به مطلق الجمع إلا أنها، وفي الكلمات الأربع الأخيرة، تكاد أن تكون حرف تمييز؛ فما سعى البشير إلى ليبيا والعراق وإيران إلا ليهيئ نفسه بأمتن العتاد حتى يخوض به حربًا جهنمية. كل ما تبقى من فقرات في ذلك الوفاق لا تعدو أن تكون لغوًا فارغًا لا يعنيه كاتبوه مثل الحديث عن «النضال المشترك من أجل بعث نهضة عربية اسلامية أفريقية على مستوى القارة والعالم»، و«التبشير بمعاني التعاون والوحدة.. الخ» وبنفس القدر لا نرى في تأييد النظام للعراق إبان حرب الخليج إلا زواج مصلحة آخر، وإن كان من ورائه - في ذهن الدكتور الترابي - أهداف أخرى لا تُخالس إلا من به مجنّة. ففي حسابنا أن الدكتور قد أوهم نفسه بأن الجماهير ستفجر غضبًا على «غزو الكفار» للخليج مما يقود، لا محالة، إلى اقتلاع الأنظمة الخليجية. وبما أن نظام صدام، بطبيعته العلمانية، لا يمكن أن يكون بديلاً لتلك الأنظمة فإن «التركة» ستؤول إلى «الإسلاميين» في تلك البلاد، ثم تتول بدورها إليه باعتباره «الإمام الأعظم» لهؤلاء المسلمين العنيين. من بعد أن اختاروه أمينًا عامًا لهم، وبالبشرى أهل السودان من انتقال الخلافة الإسلامية إلى ديارهم، ويتلك البساطة، هذه كانت - وما زالت هي أحلام الترابي، إقامة الإمبراطورية الإسلامية التي عجز عن إقامتها الإمام المهدي بجحافلته وفرسانه المغاوير براجمات صدام، ومدمرات القذافي، وريالات رافسنجاني. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الترابي لا يستحيى من أنيقول أثناء زيارته للمملكة العربية السعودية عقب غزو الكويت، في معرض الرد على سؤال عن «كيف يمكن لهذا الزعيم الإسلامي أن يؤيد رجلاً مثل صدام»، «إن الإسلام يبيح تأييد الحكم القوى وإن كان

فاجراً»، وهذه قاله للإمام العظيم ابن تيمية فى واحدة من ساعات ضعفه التى حملته انتهازية على تأييد حكم المماليك الجائر.

مهما كان من أمر الأهداف والدوافع فإن النظام قد دفع ثمنًا غاليًا لمواقفه تلك، لا سيما عزلته فى بيئته العربية وعن أصدقاء السودان التقليديين فى الغرب. ومن المؤس أن أثر هذه العزلة سيبقى طويلا. حتى بعد هذا النظام، لما خلفته تلك المواقف من ترسبات فى نفوس البعض، خاصة عند أهل الخليج. فاللمرة الأولى منذ استقلال السودان طردت دولة عربية خليجية دبلوماسى سفارة السودان بحسبانهم أشخاصا غير مرغوب فيهم، وكانت تلك الدولة هى أكبر الدولة مباشرة للسودان (الإمارات المتحدة) حدث هذا فى يناير ١٩٩٢ عندما اتهمت دولة الإمارات أعضاء السفارة بنشاط تخريبى. وما كنا لنرى فى التعاون مع الدولتين العربيتين (ليبيا والعراق) أمرا غريبا لولا ما صاحب هذا التعاون من تمحور لا يتوافق مع سياسيات السودان التقليدية، ولا مع طبائع أهله، بل ولا مع مقتضيات العدالة والعرف الدولى؛ وهذا ثمن باهظ يدفعه أى نظام لكيما يبقى فى الحكم؛ فيكف يكون الحال إن كان دفع هذا الثمن قاصمة ظهر للنظام، وتماديا فى الغرور ذهب النظام إلى معاداة أشقاء السودان فى المغرب (والجزائر وتونس) باحتضان قيادات الحركة الأصولية «التخريبية» فى تلك البلاد وتدريب عناصرها ومدّها بالمال والعتاد (حتى وإن كان له فى هذا أجر المناولة باعتبار أن مصدر الدعم الأساسى هو إيران وقد حسب قادة السودان بأنهم قادرون على استئصال أهل المغرب بالدّهْن والخداع إلا أن أمرهم لم ينطل طويلا على هؤلاء الأشقاء.

أما الحلف السودانى - الإيراني فأمره أمر، فمع تقديرنا لنجاح أى نظام سودانى حاكم فى توسيع آفاق التعاون مع دول العالم، إلا أن الحكمة تقضى بأن لا يكون ثمن هذا التعاون هو ارتهان إرادة الأمة، أو ادخالها فى مسارب فتن لا تملك لها حولا. فإيران دولة ذات أهداف رسولية لم يتورع قادتها عن اعلائها. وفى هذا لا تختلف الثورة الإيرانية عن كل الثورات العقائدية التى سبقتها ولم تكتف أهل بلادها على رؤاها، بل سعت للانتقال

برسالتها إلى ما وراء الحدود. كل تلك الثورات انتهت بعلق التراب؛ حدث هذا لدانتون وصحبه في الثورة الفرنسية حتى انتهوا إلى المقصلة بسبب غواثهم، ودعا إليه تروتسكى فأنتهى به الأمر لاجئاً في المسكيك. ذلك هو التاريخ، إلا أن أصحاب الأهداف الرسولية الدينية كثيراً ما يوهمون النفس بأن الله معهم. والله أرحم من أن يكون مع القاهرين الطغاة.

فايران لا تريد من السودان ألا أن يكون مختبراً لأفكارها، ونقطة انطلاق لثورتها في أفريقيا؛ وأهم من هذا وذلك عمقاً استراتيجياً ومرتكزاً لانقضاضها على مصر ودول المغرب في الشمال، والمملكة عبر البحر؛ هذه هي قلاع الإسلام السننى. أما الإسلام الذى تتحدث عنه إيران فهو إسلام «الملاى» لا اسلام الترابى، تمنع ما قالته صحيفة الجمهورية الإسلامية الإيرانية: «من إيران هبت نسيمات الثورة على لتتقد الإسلام فيه) وبالضيعة السودان على يد أبنائه الحاكمين، بالضيعة بلد الأولياء والصالحين الذين تسند السماء قبابهم، ومع هذا ينكر الملاى على أهله إسلامهم. وفي هذا لا نلومن «الملاى»، بل نلوم حكام مآخير هذا القرن الذين باعوا بلادهم ومواريتهم بنسيئة كما فعل حكام مآخير العصر العباسى الثانى، «المستكفى» ثم «المتقى» وهم يسلمون زمام أمرهم للدبلم. هؤلاء وأولئك لا يجهلون التاريخ القديم فحسب، وإنما يجهلون الواقع المائل؛ والواقع المائل هو الذى حمل إيران على مراعتها لأن تخرج من لبنان لكيما تسلم زمام أمره لأهله من بعد بعد أن أدمتهم حروباً أشعلها غيرهم وكانوا وقودها. وتخطى إيران ويخطى صاحبها في السودان إن ظنوا بأنهم قادرون على أن يجعلوا من دولة تحدها مصر في الشمال، وتحدها دول حوض النيل في الشرق والجنوب لبناناً آخر يفرخ فيه الإرهاب دون حساب أو عقل. وبالرغم من كل هذه المحاذير فما زال الغواة سادين في غيهم، ومن ذلك إعدادهم لمؤتمر الأصولية الدولية (ولعل هذا هو الاسم الحركى للإرهاب الدولى) يعقد في الخرطوم في شهر فبراير ١٩٩٢ وقد ابتعثت إيران للإعداد له وفداً يضم ثلاثاً وعشرين شخصاً بقيادة رئيس القضاة الإيرانى محمد يزدى ما الذى يحمل «الترابيين» على تلك الحماقات؟ نبدى أن وراء «زواج المتعة» السياسى هذا مصلحة

للطرفين، فإيران الشيعية قد عجزت - بسبب من عقيدتها - عن اقتحام القلاع السنية في الوطن العربي وشمال أفريقيا ولهذا وجدت في الترابى وصحبه حصان طروادة الذى يعينهم على أداء تلك المهمة. ومن الجانب الآخر فإن الترابى وصحبه فى حاجة إلى مال إيران وآلة حربها حتى يقهروا بهما المسلمين من أهلهم على استئصال رياح الإسلام التى «هبت عليهم من إيران» ثم من بعد، للقاء الذين كفروا من أهل الجنوب و«ضرب رقابهم» ولا شك فى أن الترابى قد قدر أيضا بأنه بعد تمكنه فى السودان وهيمنته على مصر و تونس والجزائر «يصبح هو صقر قریش الجديد الذى لا تملك إيران إلا أن تدين له بعد أن يقيم «أمويته» الثالثة. لا غرابة. إذن، أن اتجه أكثر الدعم الإيرانى للسودان إلى السلاح، أما مباشرة أو بتمويل صفقات عقدت مع الصين وكوريا الشمالية فى عهد حكم الصادق.

على أن أخطر ما فى الاتفاقيات السودانية - الإيرانية أمران، الأول هو منح إيران حرية استخدام ميناء بورت سودان على مدى خمس وعشرين عامًا وقد سعدت لتبرير هذا، فى حديث قائد البحرية الإيرانية (شامخانى) بأن «الذى يربط بيننا هو أبعد من الاعتبارات الأمنية رغم أهميتها. فالأهم هو رؤيتنا المشتركة، ورغبتنا فى العمل من أجل أحداث تغييرات ايجابية تخدم الإسلام الحقيقى. فما هو هذا الإسلام الحقيقى؟ وما هذه التغييرات؟ الأمر الثانى هو مشاركة إيران الفعلية فى حرب الجنوب، وقد أوردت إحدى الصحف أن ثلاثة من الضباط الإيرانيين قد رافقوا البشير فى رحلته إلى جوبا فى إطار الاستعدادات للحملة على الجنوب فى مطلع عام ١٩٩٢، كما رددت نفس الصحيفة قول مصادر إيرانية تم الاتصال بها فى طهران بأن ضابطاً من الاستخبارات العسكرية الإيرانية والمخططين الاستراتيجيين زاروا بالفعل مواقع فى مناطق العمليات القتالية فى جنوب السودان. فمن الذى يصدق بأن النظام الذى يفعل هذا هو نفس النظام الذى وقف أقياله فى «مؤتمر الحوار الوطنى» ينعون التدخل الأجنبى وأثره فى تأجيج نيران الحرب.

لم يكن «التدخل الخارجى» وحده هو الذى أشار إليه «المؤتمر الدستورى» المزعوم فى خاتمة بياناته، وإنما أشار أيضاً إلى التسامح الدينى وحرية المعتقد كركن أساسى من أركان الإسلام؛ فالإسلام دين لا اكراه فيه. على أن الحرب الأهلية السودانية لم تنطبع بالطابع الدينى بمثل ما انطبعت به فى هذا العهد. إذ لم تعد الحرب حرباً بين سلطة شرعية ومتمردين على تلك السلطة، وإنما جهاداً فى سبيل الله؛ على هذا تشهد البيانات العسكرية، والتعليقات الصحفية والإذاعية، والأسماء التى أطلقت على الألوية المحاربة، وفق هذا تصريحات المسؤولين، وفى حديث للرجل الثانى فى النظام (الزبير محمد صالح) جاء «أن صيحة القوات المقاتلة هى الآن الله أكبر ولا إله إلا الله، راية تدخل الرعب فى قلوب الأعداء». فإن كانت الحرب التى تدور رحاها فى جنوب السودان منذ أكثر من ثلاثين عاماً هى، فى حقيقتها، حرب دينية يُحرض فيها المؤمنون على القتال، فما معنى الحديث إذن عن حرية العقيدة والتعايش بين الأديان، ثم ما هو معنى الحديث عن «تسامح الإسلام» مع الذين يعيشون فى كنفه من غير المسلمين. إن كان واجب الدولة الأول هو إدخال الرعب فى قلوب غير المسلمين من مواطنيها.

أشد هوجاً من حديث الزبير ما أورده صحيفة القوات المسلحة فى الثامن والعشرين من يناير ١٩٩٢، رسالة من فخر الدين بشرى يقول فيها: «أن الحرب فى الجنوب الحبيب حرب فكرية أيديولوجية، ولذا يجب على كل مقاتل أن يتحول إلى مجاهد، يجاهد ويقاوم من أجل ما قاتل له رسول الله الدائمة الكفر ويهود قريظة لإعلاء كلمة لا إله إلا الله، محمد رسول الله. فى تلك الرسالة تحدث الكاتب - الذى أحسبه قد آفاق لتوه من نيمة أهل الكهف - عن كتيبة عسكرية تحارب فى الجنوب أطلقوا عليها اسم «الخرساء» مثل تلك التى عبر بها سعد ابن أبى وقاص نهر الفرات فى حربه مع الروم، أخذ يعدد الكرامات التى تجلت فى غزوات تلك الكتيبة المباركة ومن ذلك ازاحة الطيور للتراب عن الأنعام حتى يراها «جند الله» (ولله جند منها الطيور) ومنها مقاومة «الأنعام» بقراءة ما

تيسير من آى الذكر الحكيم حتى إن لغماً انفجر فى إحدى العربات وكأنه «شوكة ثقت لستك». وما كنا ننورد هذه الخرافات (والخرافة لفة هى الباطل مطلقاً) لولا أنها نشرت فى صحيفة «القوات المسلحة» السودانية.

هذا جيل من الفتیان المطوعة أرهقت نفوسه التخاييل، واستقاده الأفاكون بالأكاذيب، فلا أحسب أن الزبير الذى أكدى قدميه بالسفر إلى طرابلس، أو حسان رئيس الأركان الذى كاد أن يصبح واحداً من أهل طهرات، كانا يسعيان لهاتين المدينتين للحصول على كتب الابتهاالات لتعينهم على حرب الكفار، مسعاهم كان هو للحصول على أدوات الدمار العصري التى يصنعها الكفار والملاحدة. وعلم الله لو كان سعيداً أو عمر يخوضان المعارك بمثل تلك العقلية البدائية لما تحقق للإسلام من نصر؛ فأى نفاق هذا؟ وأى تخلف ذلك الذى يقود السودان إليه غُبر الناس هؤلاء؟

ثم يقف الهوس عند تدبين الحرب، بل لم يقف عند ما صحب ذلك الهوس من خرافة وغيبوبة حضارية وإنما ذهب إلى ما هو أبعد من هذا، الإكراه فى الدين والتطهير العرقى، من أمثلة هذا الإكراه مطاردة القساوسة الكاثوليك فى جنوب السودان وإخراجهم من كنائسهم، واعتقال بعضهم ونقله للخرطوم كما حدث للأب كونستنتينو بيتا والأب نكولاس عبد الله فى مطلع مارس ١٩٩٢. أما التطهير العرقى فلم ينج منه مسلم أومسيحى فى منطقة جبال النوبة بدأ النظام منذ سبتمبر ١٩٩١ حملة من الاعتقالات تركزت فى المتعلمين من أهل تلك الجبال بهدف انتزاعهم من قراهم ونقلهم إلى المناطق التى يقطنها المستعمرية من قبائل السودان. أما بهدف أسلمة غير المسلم منهم أو ترويض المسلم الذى يرفض النظام، وظل المتعلمون من أبناء النوبة يطالبون بوضع مميز لهم شأنهم أهل الجنوب والذين ما التفتت إلى أمرهم حكومات السودان المتعاقبة إلا لأنهم حملوا السلاح ضدها. ومع أن النوبة شعب محارب ظل يقدم لجيش السودان خيرة مقاتليه إلا أن مكانهم فى السلم الاجتماعى كان دوماً هو أسفل المراقى، يؤدون أكثر الأعمال حقارة، مشاهرة ومياومة. ولعل أكثر ما يحمده البعض منهم لنظام مايو هو رد

اعتبارهم بتعيين أول واحد من أبنائهم وزيراً (محمود حسيب) ثم تعيينه حاكماً للأقليم الذي يجمع بينهم وبين القبائل العربية (اقليم كردفان) فما كان أعراب السودان الغربي قبل نميرى يقبلون زنجياً من أبناء النوبة رئيساً عليهم، حتى وإن كان مسلماً وأسمه محمود. هذه الظروف كلها هي التي حدثت بأعداد غفيرة من أبناء النوبة للانخراط في «الحركة الشعبية».

بيد أن أخطر ما صاحب الحملة التي شنها نظام البشير على أبناء النوبة هو اختفاء أعداد كبيرة من متعلميهم، على قتلهم، من هؤلاء تسع وثلاثون أوردت أسماءهم منظمات حقوق الإنسان (منظمة العفو، والرقيب الأفريقي (Africa Watch) في تقاريرها في ديسمبر (١٩٩١) وما زال النظام سائراً في طريقه الهمجي إذ تشير المعلومات التي وصلت إلى منظمات حقوق الإنسان إلى مقتل آلاف من قبيلة الكواليب بجبال النوبة (من بينهم ٥٦ امرأة) فجر يوم عيد الميلاد (زى بعد صدور قرار الأمم المتحدة بإدانة السودان على انتهاكاته لحقوق الإنسان).

وإن كان أسلوب النظام «الجمهوري» في التعامل مع غير المسلمين من أهل جبال النوبة هو الأسلمة القهرية والعصا لمن عصى، أو الموت الزؤام إن لزم الأمر، إلا أن أسلوبهم في معالجة الأقباط السودانيين كان أقل خشونة، وذلك عن طريق تبغيضهم في البقاء في السودان وحملهم على الاغتراب. ومن وسائل التبغيض إلغاء تدريس الدين للمسيحيين في مدارس الدولة، وحرمان التجار والأقباط من رخص الاستيراد، وطرد الموظفين منهم من المواقع التي كانوا يحتلون في مكاتب الدولة، وإلزام الفتيات القبطيات بالحجاب، ومع ذلك نواقيس الكنائس، والتحرش بالطلاب في مدارس الأحد، الدولة التي تصنع هذا هي نفس الدولة التي تملأ الدنيا ضجيجاً حول مآسى البوسنة والهرسك هؤلاء، بل لا أحسب أن بعض الأئمة الذين كلفوا بالدعاء لهم في مساجد السودان على علم بأمرهم، فلو كانوا على علم لما رفع واحد منهم يديه إلى السماء، وهو يبتهل: «اللهم انصر البونسة على الهرسك»، وعلى أي فالذي يحدث لشعب البونسة والهرس أمر شائن ومدان لدوافعه

العرقية، فليس للدين شأن بذلك الصراع. فقد تعرض لنفس التطهير العنصري النصارى من الكروات. أما الذى تفعله الدولة «الحانية» التى يهز وجدانها ما يتعرض له البونسة والهرسك فإنما هو جريمة تطهير عرقى دينى فى ذات الوقت، وهذا أمر أخلق بأن يدوركه ذوو الحياء، والدين حياء وعلى المستوى السياسى فقد قاد هذا الغلاء لبروز اتجاه جديد بين النوبة (لأول مرة فى تاريخ السودان الحديث) تقوده منظمة التضامن مع جبال النوبة بالخارج؛ ذلك الاتجاه دعا منظمة الأمم المتحدة لإنشاء مناطق آمنة للنوبة فى لقاوه وكادغلى ومطالب بفصل إقليمها عن كردفان.

كان من الطبيعى أن يقود هذا الغلاء فى أمر الدين إلى ردود فعل بين أهل الجنوب، خاصة والسودان لم يعرف فى تأريخه الحديث مثل هذا القدر من الهوس، كانت أولى ردود الفعل هى ارتفاع بعض الأصوات بالدعوة للانفصال، فإن كان أهل الشمال لا يرضون بديلا للدولة الدينية الإسلامية، وإن كانت نماذج التسامح الدينى فى ظل تلك الدولة هى ما يرون. فما أحراهم بالانفصال عن تلك الدولة التى لم يعد لهم فيها غير خيارين: أما «ملمونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا»، أو مواطنين «صاغرين» من الدرجة الثانية، ولعل هذا هو الإسلام الجديد الذى «هب رياحه من طهران». غير أن «ملالى طهران» لا يحكمون دولة قومية تمددت أديانها وأعراقها مثل السودان. وليت «ملالى» الخرطوم قد قرأوا شيئا من حجة الإسلام الفزالى حول الغلاء، ففى قوله: «لوما قالت الخوارج على كافر لما قالت الغالية على إله».

وعلى كل فقد جاء الحديث عن الانفصال، فى البدء، فى إعلان الناصر؛ وبالرغم مما شاب ذلك الإعلان من النوازع الانتهازية لقادته التى تجلت فى اتفاق أولئك القادة مع قيادات الجبهة القومية فى مدينة فرانكفورت فى فبراير ١٩٩٢ الدكتور على الحاج (من وزراء النظام وزعماء الجبهة) والدكتور لام أكول بهدف قطع الطريق على جون قرنق إلا أنه كان يعبر عن تملل حقيقى فى صوف «الحركة» أخذت بعض قواعد «الحركة» تتساءل: لماذا نستمر فى هذه الحرب إن كان الذى يدعو له النظام، كما دعت له الأحزاب الطائفية من قبل، هو تدين السياسة؟ ثم كيف يصدق غير المسلمين من أهل الجنوب

وأولئك إن كان النموذج العملي للدولة الدينية في السودان هو ما رواه في امامه النميري، وما يروونه في «ولاية الترابي»؟

إزاء تلك الهزات لم يكن أمام قيادة الحركة الشعبية إلا أن تميد حساباتها في الموقف دون أن تتخلى عن خيارها الاستراتيجي (وحدة السودان في ظل دستور علماني) وكان ذلك في اجتماع قيادات «الحركة» في مدينة توريت بجنوب السودان في الفترة ما بين السادس والثاني عشر من سبتمبر ١٩٩١. انعقد ذلك الاجتماع بعد بضع أسابيع من أحداث الناصر إلا أن الأعداد له كان قد تم قبل وقوع تلك الأحداث لمناقشة حدث آخر هام ذي أثر على وضع الحركة السياسية والعسكرية. سقوط نظام منقستو في أديس أبابا في مايو من ذلك العام. وقد كان لذلك الحدث انعكاسات على الوضع العسكري والدبلوماسي للحركة بجانب المشكلات الإنسانية التي تترتب على عودة اللاجئين الجنوبيين من منطقة قببيل الأثيوبية. والذين يقارب عددهم نصف المليون.

ورد الحديث حول مستقبل السودان في الفقرة الثالثة من مقرارات اجتماع توريت بعد الموضوعين الأولين اللذين كانا، بالضرورة يمثلان الهاجس الأكبر للحركة، انقسام الناصر وتداعيات الموقف الأثيوبي الجديد. في حين تناولت الفقرة الرابعة موقف الحركة من التجمع الديمقراطي. أشار بيان توريت في الجزء الأول من فقرته الثالثة إلى كيف أن «الحركة» قد ظلت ملتزمة بالحل السلمي للنزاع السوداني من خلال الحوار ولهذا «دعت في مارس ١٩٨٥ إلى عقد مؤتمر وطني، ووقعت في ١٩٨٦ اتفاق دوكادام الذي نادى بعقد مؤتمر قومي دستوري، وتوصلت في عام ١٩٨٧ إلى اتفاق للسلم على نفس الوجه مع الأحزاب السودانية الأفريقية (SAP)، وفي عام ١٩٨٨ توجهت كل ذلك بالدخول في مفاوضات السلام مرتين مع الطغمة العسكرية الحالية. ومضى البيان للقول: «بهذا الروح ستستمر «الحركة» في السعي النشط من أجل حل سلمي للنزاع مع الحكومة الحالية ومع القوى السياسية الأخرى» أرادت الحركة بهذا السرد التاريخي، التأكيد على أن الاحتراب لم يسن دون جلوسها مع الأنظمة التي تعاقبت على السودان في سبيل الوصول إلى حل سلمي.

ما الذى حال، إذن، دون وصول الأخوة - الأعداء إلى وفاق؟ على ذلك السؤال يجيب الجزء الثانى من الفقرة الثالثة من بيان توريت، «لقد جرب السودان نظاماً مركزياً للحكم يقوم على افتراض إسلام كل القطر وعرويته مع خلق مناطق للحكم الذاتى فى الجنوب، وقد أثبت هذا النظام فشله ولهذا تأرجحت البلاد بين الحرب والسلام على مدى خمسة وعشرين من مجموع سنى عمر السودان المستقبل ستة وثلاثين عاماً». وعلى ضوء هذه الاعتبارات ترى «الحركة» أن أية مبادرات لوقف الحرب لابد أن تحدد بجلاء فى الخيارات التالية: «سودان ديمقراطى علمانى موحد، أو نظام كونفدرالى، أو تقرير المصير» وتأكيداً لموقف «الحركة» الوطنى، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من القوى الوطنية الأخرى، ذكرت قيادة «الحركة» فى الفقرة الرابعة من بيانها: «تستمر الحركة والجيش الشعبى لتحرير السودان عضواً فى «التجمع الوطنى الديمقراطى» وستعمل بنشاط وبكافة الأساليب والوسائل على تقوية «التجمع» كى يقوم بدوره الكامل فى تحقيق السلام فى إطار سودان ديمقراطى علمانى موحد».

هذا ما قاله بيان توريت الذى ظن فيه البعض تراجعاً عن موقف استراتيجى مبدئى، ومن هؤلاء من لم يكلف النفس بقراءة البيان بل أخذ يبنى الأحكام على نصوص اختزلتها الصحف، كل واحدة بأسبابها. ولاشك فى أن القراءة الفاحصة للبيان تقود القارئ إلى ما ترمى له «الحركة» ليس فقط هو تأكيد موقفها الوجدوى، وإنما أيضاً إرسال بعض إشارات شفرية لكل القوى السياسية فى الجنوب والشمال، فالحركة بتأييد موقفها حول «الوحدة تحت ظل دستور علمانى» تريد أن تقول لدعاة تدين السياسة إن كان هذا هو ما تريدون صنعه بالسودان الموحد، فلاشأن لنا بتلك الوحدة لأنها وحدة مستحيلة؟ فى ذات الوقت تقول لدعاة الانفصال بأن هناك خيارات أخرى أن تغتر قيام السودان الموحد تحت ظل دستور علمانى، أقل درجة من الانفصال، مثل الكونفدرالية؛ كما تقول لهم أن الانفصال أمر يحسمه الناس وهم يقررون مصيرهم بأنفسهم ولا تقضى فيه مجموعة متأمرة فى الناصر أو غيرها. وتعلم قيادة الحركة بأن استتكار مجموعة الناصر لطرح مبدأ تقرير المصير بدلا من اعلان الانفصال الفورى من جانب نخبة جنوبية سيدو غريباً،

لأن تلك المجموعة تزعم بأنها جاءت لرفع راية الديمقراطية ولهذا فهي لا تستطيع أن تحرم جمهرة الناس من أعلى مراتب الممارسة الديمقراطية، حق تقرير المصير. ولا ريب في أن هناك اعتباراً سياسياً هاماً آخر حمل «الحركة» على أن لا تتحدث عن «انفصال الجنوب» فمثل هذا الحديث كان لابد أن يثير تساؤلاً عند أولئك الذين حملوا السلاح بجانب الجنوبيين في «الحركة الشعبية» مثل أبناء النوبة والانسنا، سينسارون أو لأجل تحرير الجنوب حملنا السلاح؟.

وعلى نضيف هنا حقيقتين لا يكتمل الحديث بدونهما؛ الأولى تتعلق بأهل الجنوب والثانية بأهل الشمال. وحول الأولى نقول بأن نوازع الانفصال، بالرغم من مثابرة قرنى على توجهه الوجودى، فما زالت نعتل في نفوس بعض مثقفى الجنوب، وإن كانت فترة السنوات العشر التى أعقبت اتفاق أديس أبابا حدث كثيراً من هذه النوازع بسبب السلام الذى ساد المنطقة، والتفاعل الذى وقع بين مثقفى الشمال ومثقفى الجنوب فى العمل الوطنى العام، إلا أن نكوص التعبير عن ذلك الاتفاق وصمت قياده نظامه فى ذلك التراجع بل تأمرهم معه أوقد مشاعر الحنق عند بعض الجنوبيين بصورة أكثر ضراوة، كما عرف الجنوب أيضاً نمطاً من السياسيين يتقنون أدنى عناصر الأمانة الفكرية، وفى سبيل المال والوجاهة لا يتردد الواحد منهم عن بيع ثدى مرضعته، فى ذات الوقت أخذ السودان يشهد فى العهد «الجهوى» الراهن نمطاً من الحكام فى الشمال لا يتردد عن تمزيق أوصال السودان فى سبيل البقاء فى الحكم إذ لم يعرف السودان، منذ الاستقلال، حكومة واحدة سعت لأن تمالئ دعاة الانفصال فى سبيل البقاء فى الحكم، وإن عرف من نادى بفصل الجنوب إيماناً منه بأن هذا هو الأجدى لاستقرار السودان مثل الأستاذ حسن محجوب، فالذى يشهده السودان اليوم هو، فى حقيقته، حلف انتهازى غير مقدس بين نظام حاكم لا يفكر أبعد من مواطن قدميه ولا يملك شجاعة حسن محجوب فى الدعوة لما يراه، وبين مجموعات من مثقفى الجنوب (فى الشمال والجنوب) لا يمانع الواحد منهم فى التكبسب من دماء إخوته.

وعلى أى فإن أهم الإشارات التى أرسلها بيان توريت هى تلك التى وجهت إلى القوى السياسية فى الشمال والتى ينتظمها «التجمع الديموقراطى»؛ تلك الإشارة تقول: إن كنتم تريدون حقاً وحدة السودان فما هو رأيكم حول تدين السياسات بهذا القول تقدمت الحركة بالمؤتمر الدستوري خطوة بل خطوات. ولا شك فى أن توجيه هذا السؤال فى هذه المرحلة عمل جيد لأنه يضع سياسة الشمال أمام مسئولياتهم التاريخية، فما أضر بالسياسة إلا استمرار السياسة للخيارات الرخوة التى لا تكلف شيئاً، فيبدو الواحد منهم وكأنه يؤيد الشيء وضد الشيء فى ذات اللحظة، فإن كان أولئك السياسة راغبين حقاً فى وحدة السودان على أساس المواطنة فما الذى هم صانعون بتلك الفئة الباغية (وإن حسبت نفسها فرقة ناجية) التى أدخلت على الناس الأذى وهو تلزمهم بما يشق عليهم تحمله؟ هذا سؤال بوجه لكل سودانى لا يرى فى غلواء حكام السودان نسباً بإسلام أهله، لأن الادعاء بأن ذلك الهوس هو تعبير عن شعور دينى ينبض به وجدان الشعب كذب وافتئات؛ فما أزعج الفسکر الجبهويين إلى القهر فى الشمال غير تقور الناس منهم رغم كل ما تلفمهم بالدين. وإن كان المراد هو أن تحارب «الحركة» بجيشها لتحرير الجنوب والشمال فما هو الثمن الذى سيتقاضاه هذا الجيش «الانكشارى» وهو الذى أنكر عليه بعض أهل الشمال الحق فى أن يتحدث عن «التحرير» تحرير السودان من منو؟ (أى ممن؟) ذلك كان هو السؤال الاستكبارى الذى كان يوجهه بعض أهل الشمال كلما ورد الحديث عن «الحركة الشعبية لتحرير السودان».

وإن كان هناك من بين قادة السودان الشمالى من لم يزل يؤمن بأن الدولة الدينية قدر ومصير، فما أخلق هؤلاء القادة بالبعضى بهذه الأطروحة إلى نهاياتها المنطقية، ومن بينها قبولهم تمزق السودان الذى عرفناه، وهو تمزق لا يقف عند الجنوب، أو فرض التوحيد بالقسروالجهاد ضد كفار السودان ومشركيه كما يفعل نظام البشير، وعن الخيارين لا نرى بديلاً ثالثاً، وبقينا أن أهل السودان فى الشمال من دعاة الفصل بين الدين والسياسة لن يصدقوا بعد اليوم زعيم دينى يقول بأنه سيأخذ بهم إلى تلك الدولة فى غير طريق، فكفاهم تجربة الهوس الدينى فى عام ١٩٦٥. وتجربة الامامة الأسطورية فى عام ١٩٨٤،

وتجربة الحكم الديجورى الراهن. لقد ظللنا نجعل من بلادنا مختبراً لكل التجارب الخائبة. الديمقراطية الزائفة فى منتصف الستينيات وأواخر الثمانينيات، والديموقراطية الشعبية المدمرة فى أول السبعينات، والديموقراطية الجديدة التى جئنا بها فى مايو فكانت أكثر زيفاً وليست أقل تدميراً من سابقتها، والحكم الامامى المتخلف الذى أذاق الناس المسغبة فى منتصف الثمانينيات حتى تهرؤوا من الجوع وأضحت نوقهم وخرافهم هراشف، ثم الهولوكوبة الترايية التى لما تزل تعمل فى الناس تقيلاً وتوسعهم ايذاء دون أن تبالى بالذام. كل واحدة من تلك التجارب جاءت بها نخبة تقول لشعب السودان: «سينقودك، على مراغفك، إلى جنان الأرض أو فراديس السماء»؛ أولاً يكفى كل هذا.

الاعتماد على الذات... شعار السليم، والاقتراب الخاطئ

الاعتماد على الذات هو أول شعار اقتصادى رفعه النظام بحيث أصبحت صيحة المعركة الاقتصادية هى: «ناكل مما نزرع، ونلبس مما نصنع» محل تنذر سخيف أصبح هذا الشعار عند خصوم النظام، ولا نصف التندر بالسخف إلا لأن الاعتماد على الذات هو أساس التنمية المستطردة (Sustainable development) بل هو السبيل الأوحد لإنهاء التبعية الاقتصادية؛ ثم إن الدعوة للاعتماد على الذات هى قطب الوحى فى الخطة الاقتصادية القارية الموجهة، خطة لاغوس. لهذا فإن الاستهزاء بتلك الأطروحة يكشف عن فقدان كامل للجدية فى الاقتراب من القضايا المصيرية، وكم هو حرى بالناقدين أن يتناولوا بالتشريح ما صنعه النظام لتحقيق هذا الهدف السامى، فإن أصاب فله ثواب على ما أصاب فيه، وإن أخفق فعليه وزر إخفاقه.

وفى البداية نقول بأن الاقتصاد لا يعمل فى فراغ وإنما فى فضاء سياسى واجتماعى محلى محدد، وفى أكثر من إطار خارجى، فعلى الصعييد المحلى لا سبيل لازدهار الاقتصاد إن لم تتوفر للناس الطمأنينة على أنفسهم وأموالهم. وقد أشرنا من قبل إلى قدرة الأنظمة العسكرية فى السودان على الإنجاز الحسى بسبب من توحد الإرادة السياسية وبالتالي سرعة اتخاذ القرار، ويصرف النظر عن الآثار المعنوية المدمرة التى قد

تتبع بعض قراراتها، إلا أن النظام العسكرى الذى يحكم السودان اليوم يختلف فى طبيعته عن الأنظمة التى سبقتها؛ فهناك ثمة اختلاف جوهري بين الأنظمة الاستبدادية (authoritarian) التى عرفها السودان من قبل، والأنظمة القهرية الشمولية (repressive totalitarian) التى نحسب نظام الحكم الراهن فى السودان واحداً منها. فمن خصائص هذه الأنظمة السعى إلى قولبة كل وجوه الحياة على نسق واحد ووفق نظرة واحدة، هى نظرة النظام المسيطر على الحكم. هذا المنحى، بطبيعته، يقول إلى العنف لأن تدخل الدولة بقراراتها فى أدق خصوصيات حياة الإنسان يقابل دوماً بردود فعل أدناها هو الامتناع من القرارات وعادم التجاوب معها، لهذا يلجأ النظام الشمولى إلى الكبت والقمع الردعى مما يجعل من القمع إجراء ملازماً لكل قرارات النظام، سياسة كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، طالما تحسب أن هناك معارضة لها أو عدم رضا بها، بدلا من أن يكون العنف هو الحل أو الإجراء الأخير (measure of last resort) كما تفعل الأنظمة الاستبدادية.

أما على مستوى الخارجى فقد أدت سياسات النظام ذات المنحى الرسمى (Messianic) حتى نحو أكثر الدول العربية قريبا بالسودان بكل ما صاحبها من وغلان فى أمور تلك الدول، إلى عزلة كاملة للنظام فى محيطه الاقتصادى الطبقى، كما أدت عنجهيته تجاه «قوى الاستكبار» (النت التى يطلقه النظام على الدول الغربية التى ظلت تلعب دوراً هاماً فى بناء السودان منذ الإستقلال وعبر كل العهود) إلى ردود فعل أدت، هى الأخرى، إلى عزلة النظام الكاملة فى سوق المال، ولعل إدراك النظام للنتائج المترتبة على تلك العزلة، رغم كل دعاواه عن قدرته على الوقوف على قدميه دون حاجة لإخوته العرب أو لـ «قوى الاستكبار» هى التى ساقته للمخاتلة فى تعامله مع العالم الخارجى تماماً كاستمراره الكذب مع أهله فى الداخل.

بدأ النظام، بالرغم من سلامة أطروحاته الاقتصادية، باتخاذ إجراءات اقتصادية عنيفة منفرة لم يرد منها غير الردع والأمثلة، شأن كل إجراءاته القهرية الأخرى. من

ذلك التهجّم بأسلوب احتياطي على المتاجر في بداية عهد النظام، والاستيلاء على البضائع دون تعويض لأصحابها أو قسر أصحابها على بيعها دون اعتبار لتكلفتها. تلك الإجراءات لم تكن إجراءات اقتصادية أريد بها محاربة استبداد التجار بحبس البضائع وإنما قصد منها في الأساس إرسال اشارتين؛ الأولى لعامة الناس تبين أن النظام جاد في محاربة الضائقة المعيشية وتوحي لهم بأن التجار - لا السياسات - هم سبب تلك الضائقة، أما الإشارة الثانية فقد كانت موجهة للتجار الذين ظلوا يلعبون دورًا هامًا في دعم الحكومات وتقويضها، دعمها بالمال وتقويضها باتخاذ مسالك غير معافاة تؤدي لتخريب السياسات الاقتصادية مثل التهريب وإخفاء السلع. ومع إدراك المرء أن هناك طائفة من التجار المسحوتين والمطففين الذين يستحقون الجزاء الحساب في هذه الدنيا قبل أن تهوى بهم أعمالهم في النار خمسين خريفًا في الآخرة، إلا أن الذي ينعيه المرء على إجراءات النظام هو طابعها الانتقائي؛ فأغلب الذين امتدت لهم يد البطش كانوا ممن عرفوا بمناصرة الأحزاب في الماضي. كان هذا أيضًا هو أسلوب النظام في محاربة المضاربة في العملات الأجنبية عندما أصدر أحكامًا بالاعدام على ثلاثة من المواطنين، (مجدى محبوب، ومساعد الطيار القبطي جرجس بسطس، والجنوبي أركانجلو اقاداو). ولا أشك في أن انتقاء هؤلاء الثلاثة لملاقاة ذلك المصير المحزن ما كان إلا لوضع أسرهم الاجتماعي، أو لأصولهم العرقية، أو لانتمائهم الديني، تأكيدًا لعزم النظام على كسر كل الحوافز الاجتماعية والدينية والعرقية؛ وليس أدل على ذلك من أن تلك القرارات لم تعالج مثل أية إجراءات عادية لتطبيق القانون بل ظل يتابعها حتى مرحلة التنفيذ عضو من أعضاء المجلس العسكري الحاكم (إبراهيم شمس الدين) قيل إنه كان من أكثر أخوته تشددًا في تنفيذ حكم الإعدام، خاصة على من أسماهم «أبناء الأسر». ولا عجب في أن تشوب السادية وجدان من هو ظنين أصل ومجهول منبت، العجب هو أن لا تبالى دولة بحالها بمن فيها من قيادات سياسية وعسكرية ودينية بأن يقرر في مصائر الناس خليطو حقوق.

لا يقف الأمر عند هذا، هناك ما هو أدهى؛ فلو كان النظام الذي ذهب به الطهر والحرص على محاربة المضاربة بالمال إلى حد قتل النفس «لفساد في الأرض» (نقولها

بحثاً لهم عن المخارج الشرعية التي تبرر حكمهم الفالط) صادقاً في دعواه، لاتجه أول ما اتجه إلى الذين جعلوا من المضاربة فناً (an art form) أعجز الحاكمين، واحد من هؤلاء لا يمت للجبهة الإسلامية بسبب إلا أن اسمه، بفضل ما أغدق على «الجبهة» أصبح في هذا العهد «رجل الجور والإحسان»، أما الثاني فيجبهوى معروف قبض عليه في مطار القاهرة وهو يحمل بضعة ملايين من الدولارات، وما استنفذه من القانون المصرى إلا وساطات حكومة الخرطوم. كان على النظام أيضاً، لو كان صادقاً، أى يتجه إلى الجبهة التي جعلت من المضاربة بالمال عملاً مؤسساً مثل المصارف «الإسلاموية» التي ظلت على مدى عقد كامل من الزمان تتاجر في مدخرات المفترين، ولأجل هذا خلقت لهذا نوافذ للتعامل بالعملة المحلية، أو منظمات الدعوة الإسلامية التي تتم أغلب عملياتها التحويلية لمال الإغاثة خارج القنوات المصرفية الرسمية، ويزيد من العجب أن النظام الذي احتسب مضاربة الأفراد في النقود الأجنبية جرماً يوجب الإعدام عاد، بعد عام ونصف العام، إلى تحرير سوق المال دون أن يحس واحد من رجاله بأن الاعتبار الإنسانية، إن لم يكن مبادئ العدالة والإنصاف تقضى بأن يبدى بعض مشاعر التأسى على قراره الغلوظ ضد ثلاثة من المواطنين.

لم يكن العنف وحده هو طابع الإجراءات الاقتصادية والتنموية التي اتخذها النظام بهدف تنفيذ سياساته، هناك أيضاً التخبط أو التفسير المغلوظ للأشياء. من تلك الإجراءات نقف عند تلك التي قررها النظام بشأن العملة وإنتاج القمح، وكلها إجراءات لها ما يبررها إلا أن الاقتراب من معالجتها كان ممعناً في الخطأ. بادر النظام، مثلاً، بتبديل العملة السودانية في عملية مباغتة وصحب ذلك التبديل قرار باحتجاز نسبة مئوية معينة من أموال المودعين والزاهم بالتعامل بالصحكوك في العمليات الكبرى، الإجراءات الأول شبيه بالادخار الإجارى، وهو إجراء ضرورى للحد من معدلات التضخم والتحكم الأفضل في الكتلة النقدية، وإليه ذهب دول كثيرة في عالمنا الأفريقى مثل يوغندا وغانا. إلا أن محافظ بنك السودان «الجهوى» الشيخ سيد أحمد أبى إلا أن يقحم الإسلام في مثل هذا الإجراء المالى المتعارف، ففى حديث له لإحدى الصحف ذكر بأن

نجاح السياسة المالية الجديد يؤكد زيادة الثقة فى النظام المصرفى بعد تطبيق التوجيهات الإسلامية وإلغاء كل مظاهر النظام الربوى» ونقطع بأن «الأخوان» ما لجأوا إلى النظام اللا ربوى المزعوم المربحة إلا شهوة فى كسبه إذا يبلغ الكسب منه أضعافاً مضاعفة لسعر الفائدة الذى تفرضه البنوك، ونقطع بأن الرئيس اليوغندى موسوفينى الذى سبق السودان إلى مثل هذا القرار لم يستجد فى اتخاذ قراره ذلك بمفتى المسلمين فى يوغندا وإنما استعان فيه بمديرى وخبراء النقد والذين شاعت الصدف أن يكون من بينهم بعض بنى جلدتنا (السيد الطيب حسب الرسول والدكتور الوليد محمد طه) ولا يخالجنى شك بأن «الكتاب المنير» الذى استهدى به هذين الرجلين هو مجموعة أفكار البرفسور ملتون فريدمان لا آيات الربا فى الكتاب الكريم، لماذا هذا التزيد؟ وعلى من هذا الكتاب؟

وحول إنتاج القمح ارتكب النظام خطأً فاحشاً هو أقرب إلى رد الفعل منه إلى الفعل المدروس. وكما أوردنا من قبل فإن ما ينفقه السودان فى إنتاج القمح وفى استيراده لسد الفجوة فى الاستهلاك أمر لا يبرر بسبب ما يكلفه من رهق لغالبية أهل السودان الذين لا يستطيعون القمح من أجل إرضاء ذوق قلة يتزايد استهلاكها له فى المدن؛ ولو ذهب النظام إلى قسر أهل السودان على العودة للزراعة كفاءة أساسى - كما كان عليه الحال قبل ربع قرن من الزمان - وخفض استخدام القمح بحيث لا يتجاوز استهلاكه المنتج المحلى منه فى المناطق المؤهلة طبيعياً لزراعته (شمال السودان) بجانب العون الغذائى السلمى الذى لا يجيبه كبديل لسلع أخرى، لكان أكثر منطقية مع توجهاته ودعاواه.

لم يفعل النظام هذا بل ذهب إلى التوسع فى زراعة القمح فى المناطق المروية على حساب القطن والفل وبزيادة الرقعة المزروعة قمحاً ثلاثة أضعاف، وحسب ذلك فتحة مبيناً. ذلك الفتحة المبين كاد أن يقدم عليه وزير الزراعة الأسبق وديع حبشى عندما سعى لتوسيع الرقعة المزروعة قمحاً إلى نصف مليون فدان بهدف تنويع الإنتاج وتحقيق الاكتفاء الذاتى، إلا أنه عاد وراجع موقفه الذى لم يؤيده عليه أغلب الزراعيين ورجالات الرى، ليس فقط للتكلفة العالية لإنتاج هذا القمح وتدنى متوسط إنتاجه لأسباب موضوعية،

وإنما أيضاً لأن كل التجارب الميدانية والتحليلات الاقتصادية أثبتت أن القطن والفول هما أكثر المحصولات الزراعية عائداً في منطقة الجزيرة من بين كل البدائل المقترحة بما فيها القمح مثل هذه الأمور يقررها دوماً الفنيون الزراعيون والاقتصاديون عبر دراسات لتكلفة الإنتاج، واحتمالات التسويق، وتجارب ميدانية للعينات النوعية، لا عبر أمر عسكري أو مهرجان سياسى.

وعلى أى فقد ارتفع النظام بالمساحة المزروعة قمحاً في أرض الجزيرة لكيما تنتج ستمائة وخمسين ألف طناً بدلاً مما كانت تنتجه، وهو أقل من نصف هذه الكمية. وقد أدت هذه الزيادة في إنتاج القمح إلى انخفاض إنتاج القطن (عماد الاقتصاد السودانى) بنسبة أكثر من ٥٠٪، وإلى انخفاض إنتاج الفول تزيد على ٦٠٪ وكان واضحاً أن النظام لم يتخذ قراره ذلك إلا بهدف المباهاة والتحدى الغير معلناً للناس ما أسماه «تمزيق فاتورة القمح» بحسبان أن فاتورة القمح هي فقط ثمن الحنطة التي كانيتهاها السودان. بيد أن لهذا القمح «الذاتى أيضاً فاتورة خارجية لم تمزق، تلك الفاتورة هي ثمن الزراعات والحاصلات والوقود مما يزرع به ويحصد قمح الجزيرة باعتباره المحصول الوحيد فيها الذى يعتمد اعتماداً كلياً على الميكنة في كل مراحل إنتاجه، ونبدى بأن الحكومات الرشيدة لا تتصرف أبداً بمنطق الجدعنة والفتوة خاصة في أمور الاقتصاد الذى نكرر بأنه علم حصر وحساب.

ومن نماذج هذه «الجدعنة» أيضاً قرار النظام بتعليق خزان الرصيرص بالنيل الأزرق وشق قناة الرهد بـ «العون الذاتى» وقد قدرات الدراسات تكلفة المشروع الأول بمبلغ خمسمائة مليون دولار (بأرقام عام ١٩٨٧) على ضوء دراسة مبدئية أعدتها شركة الاكساندر جيب. دعا وزير الري «الأخوانى» خبراء الري والزراعة لينبئهم بقراره العظيم بيدء العمل في هذا المشروع اعتماداً على القدرات السودانية اليدوية، ودون حاجة لأية دراسة للجدوى لأن تلك الدراسات، حسب قوله «تعد لإقناع الممولين مثل البنك الدولى ونحن لسنا في حاجة لذلك التمويل» كان هذا هو مدى فهم المهندس «الأخوانى» لدراسات

الجدوى، لم يعن للرجل أن تلك الدراسات تعد، في البداية، لإقناع المنتفع نفسه بالجدوى الاقتصادية من مشروعه، إذ ربما كانت هناك بدائل أفضل لذلك المشروع (أى بدائل أقل تكلفة من الناحية المادية أو البيئية). وعلى كل فلا يساورنا شك فى أن هذا المهندس الخرافى ما زال يعيش فى عهد سيد مأرب وإلا فلما ظن بأن مشروعاً مائياً بهذا الحجم يمكن أن ينفذ بالأيدي على طريقة «هيلا هوب» حتى وإن تظلها التهليل والتكبير.

هذه بعض نماذج من الإجراءات «التصحيحية» فما الذى اتخذ «النظام الجبهوى» من برامج متكاملة لتنفيذ سياساه التى نعترف بحكمة بعضها من الناحية النظرية؟ بدأ النظام بما أسماه برنامج الإنقاذ الثلاثى فى عام ١٩٩٠ الذى كان يفترض أن يقود السودان إلى بر الأمان فى منتصف عام ١٩٩٢. وقد ذكر وزير المالية، فى تقديمه لميزانية الدولة التى تزامن إعدادها مع إعلان ذلك البرنامج، بأن تلك الموازنة ستحقق فائضاً قدره ٤٠٠ مليون جنيه، ولكن ما أن انتهى العام حتى شهدت الميزانية عجزاً بلغ ٦٩١ مليوناً من الجنيهات، أى إن المفارقة الحسابية فى عد «الإنقاذيين» قد تجاوزت البليون جنيه خلال عام واحد. وليس هذا فى حد ذاته يثير الدهشة، الذى يثيرها هو التخطيط فى السياسات التى تمس كليات الاقتصادى، فعقب أشهر ثلاثة فقط من إعلان البرنامج الإنقاذى أصدر وزير المالية قرارات هامة قصمت ظهر البرنامج؛ من تلك الإجراءات تخفيض قيمة الجنيه السودانى مقابل الدولار بنسبة ٢٢٢٪ (للسعر التشجيعى) و ١٤٥,٩٪ (للسعر الرسمى) مع إنشاء سوق لتجنيب العملات الحرة بالسماح للمصدرين بالاحتفاظ بجزء من حصيلة بيع صادراتهم بالعملات الحرة بنسبة ٥٠ إلى ٦٠ بالمائة (ونعيد للذاكرة بأن هذا القرار اتخذ بعد مضى وقت قصير من إعدام ثلاثة مواطنين فى التعامل بالدولار واحد منهم طيار يفترض أن تكون بحوزته بضعة آلاف من الدولارات بحكم تنقله بين عاصمتنا السنية وعواصم العالم التى تتعامل بعملات عديدة ليس من بينها قطعاً الجنيه السودانى).

إن نجاح أية سياسة اقتصادية يتوقف، فى الأساس، على ثبات تلك السياسة، ولكننا نرى هنا تضارباً فى السياسات، ليس بين عام وعام وإنما فى غضون عام واحد. توافق

ذلك البرنامج أيضاً مع مؤتمرات أعد لها النظام لتخرج على الناس بهطة استراتيجية شاملة فى نهاية عام ١٩٩١، مؤتمر الاستراتيجية الشاملة أسموه. عقب ذلك المؤتمر، الذى تفرعت عنه اثنتان وخمسون لجنة، اجتماعاته على مدى تسعة أشهر وانتهى به الأمر إلى إقرار برنامج عشرى (١٩٩٢ - ٢٠٠٢) يتطلب تنفيذ مبلغ ٧٠٠٠ مليون جنيه، ولا غرابة فى أن ينهج النظام هذا السبيل فقد سبقته إليه كل الأنظمة الحاكمة فى السودان منذ الستينيات (الخطة العشرية ١٩٦٠ - ١٩٧٠؛ الخطة الخمسية ١٩٧٠ - ١٩٧٥؛ الخطة السداسية ١٩٨١ - ١٩٨٦؛ البرنامج الرباعى ١٩٨٧ - ١٩٩١) إلا أن الأهم هو مدى توافق التطلعات التنموية مع الواقع السياسى والاقتصادى فى الداخل والخارج، أى مدى الطاقة الاستيعابية فى الداخل، واستقرار النظام السياسى، وحجم التجارب الخارجى.

مهما يكن من أمر، فبالرغم من أهداف برنامج الإنقاذ الثلاثى قصير المدى، وبالرغم من مؤشرات الخطة الاستراتيجية بعيدة المدى، أقدم النظام، وبرنامج الثلاثى لما يكمل نصف عمره بعد، إلى تبديل جذرى فى السياسات الكلية للاقتصاد بإجراءات لتحرير الاقتصاد السودانى بهدف تحويله من اقتصاد تحكمى (command economies) إلى اقتصاد سوف حر. شملت الإجراءات الجديدة: تعويم العملة، تحرير الأسعار فى مستويات التصنيع والإنتاج (مع الإبقاء على حد أدنى من أسعار التوزيع تفك تدريجياً عند توفر السلع) إلغاء رخص الاستيراد ما عدا خمس عشرة سلعة، إلغاء سياسة تجنيب عائد الصادر وإلزام المصدرين ببيع العملات الحرة للبنوك التجارية لكيما تودعها حسب القواعد المصرفية، المضى فى سياسة الخصخصة.

«شرع الله»، أم شرع الشيخ عبد الشكور:

ونبذى أن جميع هذه الإجراءات كانت، فى كلياتها وجزئياتها، تطبيقاً لوصفه صندوق النقد الدولى الذى اتخذ قراراً فى عام ١٩٩٠ باعتبار السودان بلداً غير متعاون (والتعبير هو إشارة مغلقة لإيقاف نشاط الصندوق فى البلد المعين) وقد يفيد أن نضيف هنا إلى أن عدم رضا الصندوق على السياسات المالية السودانية لم يبدأ بنظام الحكم العسكرى

«الجهوى» بل يعود إلى عام ١٩٨٦ عندما قرر الصندوق إيقاف أى دعم جديد للسودان حتى تقوم حكومته بإجراء الإصلاحات الهيكلية المطلوبة وسداد متأخرات الديون المستحقة عليه والتي بلغت ١,٦ بليون دولار.

ومن الواضح أن تلك الإجراءات لم تتخذ إلا بأمل إقناع الصندوق وحمله على منح السودان شهادة صحية، إن لم يكن «شهادة حسن سير وسلوك» تفتح الأبواب للأنسياب المالى من «قوى الاستكبار» وقد كان وزير المالية عبد الرحيم حمدى أميناً مع نفسه عندما أعلن عن حرص الحكومة على تنمية علاقتها مع صندوق النقد الولى باتخاذها تلك الإجراءات وجدها فى تنفيذها. لم يكن هذا هو شأن الدكتور الترابى الذى صرح بعد بضعة أشهر من إعلان تلك الإجراءات بأن السودان بقوته الإسلامية استطاع أنيحرر اقتصاده من كل شىء إذ عوم العملة وخفض الأسعار، تشابه البقر على الدكتور فتلك القرارات لا شأن لها بالإسلام كما ينهجه «الجهويون» الذى يحسبون أن كل المؤسسات والمناهج الاقتصادية المستحدثة غريبة كانت أو شرقية. إنما هى «جاهلية» جديدة. وفى هذا يتخذون موقفاً نقيضاً لمسلمين آخرين يقولون بأن كل ما حقق نفعاً للناس من المناهج الحديثة، بغض النظر عن منشأها بل تعارضها مع التجارب التاريخية الإسلامية، هو من الإسلام. ونقطع بأن وزير المالية حمدى قد اتخذ إجراءاته تلك اقتداء بمذهب «الشيخ» عبد الشكور شعلان رئيس إدارة الشرق الأوسط بصندوق النقد الدولى لا استناداً على ما جاء به فى كتاب المال للقاسم بن سلام أو اهتداء بكتاب الخراج لأبى الفرج بن رجب الحنبلى، أو أن شئنا التحنف فبكتاب الخراج لأبى يوسف مرة أخرى نسأل لماذا هذا التزيد؟ وعلى من هذا التكذب؟

تلك الخطوة الجسورة التى خطاها حمدى هى، من الناحية النظرية، السبيل الوحيد لاستنقاذ السودان من ضائقاته الاقتصادية على المدى الطويل، وقد عجزت الأنظمة المتعاقبة عن اتخاذ تلك الخطوة أما للفلو السياسى باطلاق شعارات مثل شعار «لن يحكمنا البنك الدولى» الذى جويته به مقترحات وزير المالية عوض عبد المجيد فى نظام أبريل ١٩٨٥، أو عجز الحكومة الحزبية المؤتلفة فى فترة الديمقراطية الثالثة إزاء ضغوط

النقابات و «الجبهة القومية الإسلامية» التي كانت تردد نفس الشعار ومع ذلك لم تتردد في اتخاذ قرارات أكثر قسوة في عهد حكمها المتتوالية. إن تلك الإجراءات القاسية، لكثير ما تتجح، لابد لها من أن تأخذ في الاعتبار نتائج معينة قد تترتب على تنفيذها على المدى القصير، كما لا بد لنجاحها من مقومات أساسية. فمع صحة الافتراض بأن قوى السوق هي خير من يحدد أولويات الإنتاج ويوفر الرقابة على جودة السلع بحكم التنافس، ومع صحة الافتراض بأن تحرير الأسعار بدلا من تقييدها على ضوء اعتبارات سياسية واجتماعية لا تقيم وزناً لاقتصاديات الإنتاج والتوزيع هو أنجح الوسائل لتوزيع الموارد توزيعاً أفضل، إلا أن الهدف الأساسي من تلك الإجراءات يجب أن يكون دوماً هو رعاية المصالح الأساسية المشروعة للمنتج والمستهلك، لا التطبيق الحرفي لنظريات قد تقود إلى إيذاء المستهلك لمصلحة المنتج أو وسطائه. وهذه نتيجة قد يقود إليها التطبيق الحرفي للنظريات لأنها لا تأخذ في الاعتبار طبيعة السوق السوداني الذي يفتقد، بسبب الاختلالات العديدة في الاقتصاد السوداني ونموه غير المعافى، واحداً من أهم العناصر نجاح آليات السوق في توجيه المواد توجيهاً سليماً، فحيثما نجحت اقتصاديات السوق كان هناك عدد كبير من المنتجين للسلع المتنافسة مما يتيح فرص الاختيار للمستهلكين حسب دخولهم وقدراتهم الشرائية، إلا أن هذا ليس هو الوضع في السودان، ففي السودان قلة من المنتجين للسلع يتحكمون، بالتأمر، في العرض وبالتالي في الأسعار، لهذا فإن الإلغاء المطلق للرقابة على الأسعار، قبل معالجة هذا الخل، لا يفيد إلا تلك القلة على المدى القصير والمتوسط، باعتبار أن الحل النهائي، على المدى البعيد يكمن في الوفرة المتزايدة للسلع عبر مضاعفة الإنتاج.

لهذا فلا غرور أن تزايد تأوه الناس وتكاثر أنيتهم من القلاء، وما عرف شعب السودان في الماضي بأنه شعب أنان في قضايا المأكل والشرب. وقد قاد تحرير الأسعار وما تبعه من إلغاء لدعم السلع والخدمات بمعدلات لا تتوافق مع معدلات زيادة الدخل إلى هبات شعبية تلقائية في الأحياء، وتظاهرات في مواقع تجمع الطلاب، ثار الناس لارتفاع سعر الخبز بأكثر من الضعف (من ٥٠ إلى ١٢٥ قرشاً للرغيف الواحد) مع

تخفيض وزنه، بالرغم من ذلك الآتي تصاعد سعر الرغيف إلى السبعة جنيهاً ونصف (أى سبعة أضعاف) كما أصبح ثمن طبق الفول ثلاثين جنيهاً، وعلى صعيد الخدمات أصبحت قيمة السرير فى عنبر عام بالمستشفيات الحكومية خمسين جنيهاً، فأنى لأدنى واحد من أهل الدخول، دعك من المدفعين الايفاء باحتياجاته الأساسية إن كان الحد للأجور هو ألف وخمسمائة جنيه فى الشهر ينفق منها على مأكله ومشربه وسكنه وترحاله وعلاج وتعليم أنجاله.

لم يكن النظام الذى أعلن فى أولى بياناته هدفاً اقتصادياً واحداً هو حل ضائقة المعيشة على جهل بالشدة وسوء الحال اللذين أولجت فيهما الناس تلك السياسات، ففى تصريح غريب لوزير المالية ذكر الوزير أنه كفى من الناس ما زال لا يملك تفسيراً أمام ظاهرة تكيف المواطنى السودانىين المحيرة مع تكلفة المعيشة المرتفعة فى السودان، وإلى مثل هذا رأى الغريب ذهب مسؤول آخر هو عضو المجلس العسكرى ووزير الصحة العميد طيار فيصل مدنى عندما قال، «شعورى أى سودانى آخر يجد نفسه عاجزاً بسبب نقص الدواء وغلاء المعيشة ومع غرابة مثل هذا التصريح من الوزيرين إلا أنا نعترف لهما بالصدق مع النفس.

بيد أن هذا رأى ليس هو رأى غيرهما من الرفاق، أذكر، فى هذا المقام، حديثاً مع الفريق عمر البشير فى كمبالا فى شهر مايو ١٩٩٢، التقيت الرجل لحديث حول آفاق السلام، وكان على ثقة كاملة من أن أهل السودان يعيشون فى خير ونعيم، ولم يبق لإدانة هذه النعمة عليهم إلا أن تضع الحرب أوزارها، الخير والنعيم افاءهما الله على أهل السودان، فى رأى رئيسهم، ليعسا هما رغد العيش واتساع الرزق؛ فريثى النظام أذكى من أن يوهم النفس بهذا، فالغلام العريدى بك بأن أهل السودان ليسوا يقوم رغد، إلا أن «الرئيس» كان على وثاقة من أن أهل السودان قد قبلوا بكل ما فرضته عليهم الإجراءات الاقتصادية من معاناة لأن النظام قد جاء لهم بـ «شرع الله» وفى سبيل «شرع الله» ذلك يسترغد الناس الضنك وينعمون بالشظاف. ونقول مرة أخرى، بأن لا حد لقدرة المرء على

مخادعة النفس لأن أهل السودان هؤلاء هم النساء اللاتي خرجن يجارن بالشكوى فى الطرقات، وهم الطلاب - تيرموتر الشعور العام فى كل العهود - الذين احتشدت بهم الطرقات فى أم درمان والخرطوم ينعون ارتفاع سعر الرغيف، وهم الرجال الذين ازم الدهر عليهم واشتدت صروفه فآخذوا يتكفون القادرين من الناس ويستعطونهم، فما الذى بقى لمن عدم المال وصفر بيته من المتاع؟

وعلى اتطوع بالإجابة على سؤال وزير المالية عن «كيف السودانيين المحير مع تكلفة المعيشة المرتفعة» لن أتحدث عن العمل الموازى الذى يلجأ إليه الكثيرون لتحسين دخولهم. ولن أتحدث عن الفساد كمصدر. اضافى للكسب الذى يمكن المرء من تحقيق الدخل الميشتى الضروى (Living wage) هذه حقائق يعرفها القاصى والدانى، وإنما أحيل للوزير المتسائل إلى حكيم قد يجد فى اسفاره العظيمة ما يجيب على السؤال المؤرق، ذلكم هو شيخ المعرة الذى ضر بصره ولم تعم بصيرته؛ فما أجبر الناس على مقاساة العنت والصبر على شدته فى هذا العهد الأقفى إلا ما هو أفسى منه؛ القهر الذى أقمع الناس وذلهم حتى تظاهروا بتصديق الباطل الصراح.

اتوكم بأقوالهم والحسام يسد به زاعم ما زعم
تلوا باطلا وجلوا صارما وقالوا صدقنا فقلنا نعم

ودعنا نحسن الظن بالنظام ونقول بأنه ربما سعى بقرارته تلك إلى التركيز على قضايا الريف قبل قضايا أهل الحضر، وهذا رأى ظللنا نردده عبر فصول هذا الكتاب. إن اعطاء الأولوية القصوى فى الاستثمار والخدمات للريف الذى يوفر ما يزيد على الثمانين بالمائة من الإنتاج السودانى هو السبيل الذى لا معدى عنه لعلاج العلل الاقتصادية الموروثة وحل ضائقة العيش بين أهل المدن، على المدى الطويل، حتى وأن أرهقهم على المدى المتوسط والقصير. فما الذى انتهى إليه أمر الاستثمار فى الريف، وإلى أين ذهب عائداه؟

لقد شهد الإنتاج الزراعى (الحبوب) زيادة ملحوظة فى سنوات حكم هذا النظام لأسباب بعضها طبعى (جودة الأمطار فى العامين الأخيرين) وبعضها إدارى مثل توفير

مدخلات الإنتاج فى مواعييدها. بالرغم من تضارب الأرقام حول الإنتاج الزراعى، بين مايقول به النظام وما نقول به المنظمات الدولية مثل منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة (FAO) فسننطلق فى تقويمنا لأداء النظام من أن هناك ثمة تطوراً فى هذا المجال بالقياس إلى ما كان عليه الحال من قبل. يبقى السؤال إلى أين ذهب الانتاج الوفيرة وما هو مدى إسهامه فى تحسين حال أهل الريف ناهيك عن الترقى الاقتصادى للقطر كله.

تقول الوقائع، ومرة أخرى نعتمد على تقارير الأمم المتحدة، أن الوضع الغذائى فى السودان يزداد خطورة رغم التحسن النسبى فى الانتاج، فالموقف خطير فى الجنوب، وفى جنوب كردفان، وفى البحر الأحمر، وفى منطقة وادى صالح بدار فور حيث يحتاج ٢٦٠ ألف شخص للعون الغذائى. هذه التقارير الدورية التى تعدها الأمم المتحدة لا تهدف منها إلى توفير المعلومات للباحثين الأكاديميين وإنما لحفز الدول المانحة للعون الغذائى لكيما تمد يد العون لمن يحتاجه. وقد كنا نحسب بأن أول ما سيصنعه نظام «ناكل مما نزرع» هو توفير الغذاء لأهل الريف، عماد الاقتصاد الزراعى. بيد أن الواضح هو أن ذلك النظام قد أثر أن يسخو بما جادت به أرض السودان لغير أهله، فهناك ما هو أهم من توفير الغذاء لأهل وادى صالح وجنوب دارفور وأعالى النيل، فأولئك أمرهم لله الذى شاءت إرادته أن يسخر لعمولهم وكالة الغوث الكاثوليكي وأوكسفام. وهذا أمر لا يرى فيه «الجهويون» غرابة ولا يحسون بحرج، وبهذه المقالة لا نظلمهم. أحسب أن كثيرين قد شهدوا على شاشة التلفزيون الفيلم الذى عرضته إحدى محطات التلفزيون الأمريكى (CNN) حول مئات الآلاف الذى يتضورون جوعاً فى منطقة وات بأعالى النيل التى هلت الحكومة باستيرادها من أيدي «الخوارج» وأحسب أنهم قد سمعوا دعوة المذيع لشعوب العالم لكيما تهب لإنقاذ هؤلاء من بعد أن تركهم أهلهم فريسة للجوع، كما أحسب أن بعضاً من هؤلاء قد أصيب، مثلى، بالذهول عندما أعلن راديو أم درمان أن مسئولية موت هؤلاء تقع على الأمم المتحدة لأنها تتكأ فى إنقاذهم، والأمم المتحدة لا تتح الحبوب والبقول لتطعم بها الجوعى، وإنما تسجديها من «الكفار» حكومات كانوا أم منظمات.

عقيدك الله أو ليس هذا هو الافتراء؛ فالحكومة التي تريد أن تحمل الآخرين مسئوليات اطعام أهلها هي نفس الحكومة التي تقيم حصاراً جويًا لإرسال اللحوم إلى بغداد، والبقول والسكر إلى الصومال الشمالي، وأطياف أخرى من الطعام لإغاثة مسلمي البوسنة والهرسك. والدولة التي تعجز عن أداء واجبات الدول نحو رعاياها (اطعامهم) هي نفس الدولة التي تباهى بالتوسع في إنتاجها الزراعي، كما أن الدولة التي تدعى العجز عن الوصول إلى ضحايا الجوع في أعالي النبل هي نفس الدولة التي تتخرج من الاستيلاء عن كل وسائل النقل النهري والجوي لنقل القنادر الحربية إلى جوبا.

لعل ذلك هو بيت القصيد، فالإنتاج الزراعي الوفير لم تقصد منه حكومة «الاكتفاء الذاتي» كفاية أهلها من الغذاء، فتلك كلمة حق أريد بها باطل، ولطيف قول وأريد به اختلاب الألباب؛ بغية النظام هي دعم المجهود الحربي؛ فلا عجب، إذن، إن كانت أكبر الصفقات في السلع الزراعية التي عقدها النظام في نهاية عامه الأول هي تلك التي تمت مع أربع من المؤسسات المالية السعودية (بنك فيصل، بنك البركة، الراجحي، الأفندي) في ذلك العام بلغ إنتاج الذرة ٢٢١ ألف طن متري أي بزيادة ٢٥٪ على العام الذي سبقه في حين بلغت احتياجات النازحين من أهل الريف نتيجة لظروف الحرب ما يزيد عن التسعمائة ألف طن متري. وكان من الطبيعي أن يتجه نظام «ناكل مما نزرع» إلى المبادرة بإيفاء الحاجات الضرورية لأهل السودان مما زرعه إلا أنه أثر أن يتجه بالإنتاج إلى التصدير، ثم يتجه بعائد التصدير إلى شراء السلاح. ذهب أغلب عائد الصفقة التي أشرنا إليها إلى سداد قيمة السلاح الذي ابتاعه النظام من يوغسلافيا وتركيا والصين عبر المصارف العربية - الفرنسية في باريس. أما أهل الريف الذين أضواهم الجوع - من نزع منهم إلى العاصمة ومن بقى في النجوع النائية لأنه لم يقو على الحراك - فقد ترك النظام «الإسلامي» أمرهم لغوث اللوثريين والكاثوليك ومعونات السوق الأوروبية المشتركة المعروفة بـ «قوى الاستكبار».

وإن تمعن المرء في أرقام الميزانية التي واكبت الإجراءات الجديدة لاستئان وجه الخطأ الأساسي في سياسات النظام، أعلن وزير المالية ميزانيته في الثالث والعشرين من مايو

١٩٩٢ وقد بلغت تقديرات الإيراد فيها ٧٣,٧١١ بليون جنيه حين تصاعدت تقديرات المصروفات إلى ٩٨ بليوناً أى بعجز يزيد قليلاً عن ٢٤ بليون جنيه. وصحب إعلان تلك الميزانية بضعة إجراءات إدارية سليمة مثل عدم التصديق بمبالغ إضافية لميزانيات الوحدات الحكومية وإيقاف استيراد السيارات، وتخفيض الوقود للسيارات الحكومية بنسبة ٢٥% وأبان الوزير بأن وزارته ستعمل على خفض العجز من تمويل بنك التنمية الأفريقي والمقابل المحلى للقروض السلعية من مالايزيا والباكستان. بيد أن أكثر ما يثير الانتباه فى تلك الموازنة هو ارتفاع الإنفاق الحربي (ميزانية وزارة الدفاع) من ٧ بليون إلى ٢٠ بليون جنيه. وإن كان هذا هو الرقم المعلن للإنفاق العسكري فلا شك فى أن الرقم الحقيقي قد يقفز إلى الضعف باعتبار أن جميع الأنظمة التى لا تخضع لأجهزة المحاسبة الشعبية أو المؤسسية تقتقد فى أعمالها الوضوح والشفافية (Transparency) ولا تعنى هذه الأرقام غير أن أربعين فى المائة من مصروفات الدولة تذهب لأدوات القمع التى لا شأن لها بالإنتاج، ولا شأن لها بإنقاذ الاقتصاد الوطنى.

وفى ميزانيته تلك أعلن وزير المالية بأن ميزانية النقد الأجنبى تبلغ ٢,٢٨٧ بليوناً من الدولارات بإجمالى موارد يبلغ ١,٦٠٠ بليون، أى بعجز قدره ٧٧٥ مليوناً من الدولارات. بيد أن الوزير لم يبين للناس من أين سيجيء بتلك الموارد فى ظل السياسات التى تنتهجها حكومته ليس فقط ضد «الكفار» وإنما ضد الأقربين الذين يؤمنون بالله وبنبيه وكتابه وبالיום الآخر، والذين ظلوا دوماً يقفون بجانب السودان فى بناء اقتصاده. اعترف الوزير بجفاف مصادر التمويل العربى هذه فى بيان لم يخل من القنوط، ذكر أن السودان لا يهتم أن جُمدت عضويته فى الصناديق العربية «لأن السودان لم يستفد من قروض هذه الصناديق بسبب تضائل أرصدها وعدم قدرة إدراتها على اجتذاب أموال م السوق الدولية». ومن المدهش أن يرد مثل هذا الحديث من وزير للمال أعلن قبل شهرين فقط بحساب دقيق حجم تدفق النقد الأجنبى على حكومته بدليل تحديده للمعجز فى تلك النقد حتى أدنى الأرقام، ثم هو من بعد رجل على خبرة بسوق المال. إلا أننا نعود لنقول، ما أسلف قوله، بأن قدرة الإنسان على مخادعة النفس لاحد لها، فلربما صدق الوزير قول

الشيخ الترابى بأن «قوى الاستكبار» ستقبل صاغرة التعامل مع الواقع المفروض، لأن النظام السودانى يملك قوة خفية لا تملكها الصين ولم يكن يملكها الاتحاد السوفيتى ليرغما بها «المستكبرين» على الاذعان لواقع فرضته هاتان الدولتان على مدى ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، أو لربما صدق بأن «رفاق الكفاح» (أو لعله «الجهاد») فى بلاد المعجم، ويعول الزيجة المصلحية فى بغداد وطرابلس الغرب، ستتدفق كفوفهم بالعماء للسودان مما أرغدهم الله من مال. مادرى الوزير بأن جود بعض هؤلاء نسيئة، وعطاء بعضهم لغا، إلا لمن يرضى من الوفاء باللقاء.

وعلى كل فإن انقاذ السودان وأهله لا يتحقق بعطاء يتمثل فى بشع طائرات من الهيركيوليز تنقل الجند إلى مواقع القتال، أو راجمات صاروخية تدك حصون «الكفار» أو بضع عشرات من ملايين الدولارات يتقاضاها، «ملاحدة» الصين لكيما يفكوا اسار السلاح الذى تعاهد على شرائه منهم السيد مبارك المهدى. الذى يحتاجه السودان هو السلع الغذائية التى يسد بها جوعه أهله بل يسد بها الفجوة الغذائية فى إنتاجه حتى يجيئ اليوم الذى يتمكن أهله فيه من أن يقولوا بصدق: «نأكل مما نزرع»، وعلى هذا لن تقدر إيران التى تستورد الأرز من أمريكا، أو ليبيا التى تستورد الخراف من بلغاريا وتركيا. والذى يحتاجه السودان هو الجرارات والشاحنات والحافرات، وهو مدخلات الانتاج الزراعى والصناعى، وهو الدواء والآلات الصحية، وهو التدريب على المهارات المتقدمة، ومظان كل هذه الاحتياجات معروفة للذين يتحكمون فى مصائر أهل السودان، أو يفترض أن تكون طالما توسموا فى أنفسهم المقدرة على تدبير شئونه. ولعل هذا هو الذى استقاد فيه النظام، الدكتور الترابى إلى بريطانيا وأمريكا ليفك من عزلة النظام، ولم نقل «لعل» وواحد من أقطاب النظام قد أفصح بهذا.

فبالرغم من انكار الترابى لعلاقته العضوية مع النظام، وبالرغم من تصريحات البشير بأن الترابى (مواطن لا غير) ذكر محمد الأمين خليفة (بالحرف) إن الإدارة الأمريكية تشهد لنا بالجدية ولذلك فإن العلاقات مع الولايات المتحدة فى طريقها للتحسن. فالقائم

بالأعمال الأمريكية كان وراء ذهاب الترابى لأمرىكا... يضاف إلى ذلك أن أمرىكا فى حالة استياء من قرنق بعد أن رفض مؤخرًا استقبال كوهين وتركه ينتظر عدة ساعات. لا يدري المرء على ماذا يحسد قائل هذا الكلام، أعلى علمه بالسياسة أو بصره بالدبلوماسية، فهذا حديث أقرب إلى الفهم منه قوقاة الطيور الجارحة. الذى يعنينا من هذه القوقاة هو ما تعبر عنه من تهالك لكسب «قوى الاستكبار» وإى تهالك أكثر من أن يحسب مسئول فى ذلك النظام أن منح القائم بالأعمال الأمريكى تأشيرة دخول لأمرىكا لمواطن «لاغير» حدثًا كبيرًا تترتب عليه استنتاجات سياسية هامة.

ومن مظاهر هذا التهالك الفضح إنفاق السودان «الإسلامى المجاهد» قرابة المليون من الدولارات لتزيين سمعته فى أمرىكا بنشرة مدفوعة الثمن فى مجلة النيوز ويك (٢١ ديسمبر ١٩٩٢) ثم بنقل فقرات من هذا الإعلان فى صحف الخرطوم وإذاعتها للإيجاء للناس بأن ذلك هو رأى الصحافة الأمريكية مما يعنى أن «الفرج» الأمريكى قريب. وعلى هذا النحو استأجر النظام شركة للعلاقات العامة «Bagonis and Donnelly»، مقابل مليونًا آخر - «تسويق» النظام «الإسلامى» فى دوائر «الإمبريالية» وصدق الدبلوماسى الأمريكى الذى قال بأن تلك الشركة لن تبيع لحكومة السودان غير الخبراء مغلفًا فى أوراق السيلوفين.

ونعود لرحلة الدكتور الترابى إلى أمرىكا والتي أفاد بأن الدوافع من ورائها هى حمل الغرب إلى الاعتراف بالأمر الواقع فى السودان وبالتالي إعادة بناء جسور التعاون بينه وبين السودان، كما ذكر بأن الغرب وبعض الدول العربية فى حاجة إلى وقت لتكيف نفسها مع سودان قوى فى الداخل وأشد استقلالًا فى توجهاته، وأن اتصالاته بالغرب أكدت له أن «الغرب سيقبل بالأمر الواقع». ذهب، من بعد، يقول «السودان لن يستغنى عن الغرب غير أن المعادلة القديمة كانت معادلة تبعية فى غذائنا الروحى والفكرى والمادى بينما المعادلة المرجوة تقوم على أصل المساواة والتفاعل والعطاء والأخذ. لا غنى لبلد عن الآخر ولكن لا بد أن تنصلح المعادلة ونحن نتضامن الآن مع أحرار فى أفريقيا لهذا الغرض حتى لا يكون النظام العالمى الجديد مؤسسًا على البنى الظالمة نفسها.

في هذه الحديت مفاوضات وأدبيات في معنى السبب، تساوتها في معرض الحديت
عن «السودان القوي» يسمى «الترابيون» لتحرير إرادته الاقتصادية. فما هو سبيلهم إلى
هذا؟ إن واقع الهيمنة والتبعية حقيقة لا ينكرها إلا مكابر إلا أن الانعتاق من ريقة تلك
الهيمنة، والخروج من مأزق هذه التبعية لا يتحققان بالأمانى ولا يرتبطان، بالضرورة، بأى
توجه أيديولوجى أودينى. وطالما نحن نتحدث عن الاقتصاد فإن التبعية التى نشير إليها
هى التبعية الاقتصادية، وهى أمر لا شأن له بذلك الشيء الهلامى الذى يسمونه «النظام
العالمى الجديد»؛ بل هو ذو نسب بما ظلت تتحدث عنه، منذ عام ١٩٧٤، دول العالم
الثالث، خلق نظام اقتصادى عالمى جديد، خاصة عقب مؤتمر القمة لدول عدم الانحياز
الذى انعقد فى الجزائر.

وكانت أعلى الدول صوتاً فى هذا فى المجال دول مثل مصر والجزائر ويوغسلافيا
والهند؛ ونشير إلى هذه الدول، على وجه الخصوص، ليس فقط بحكم وزنها الاستراتيجى
بين دول العالم الثالث فى ذلك الزمان وإنما أيضاً لنبيين بأن الذى يجمع بين هذه الدول
ليس هو التوحد الأيديولوجى، أو الاعتبار الروحية؛ الذى يجمع بينها، بمن فيها من
مسلم ومسيحى وبوذى، ومجوسى، هو المصالح الاقتصادية المشتركة. ولا شك فى أن
النظام الذى لا يرى سبيلاً لخلاص الإنسانية إلا بتبنى فكرة محددة وتوجه دينى محدد،
ويسعى لسوق الآخرين لهذا التوجه بالتوغل المباشر فى شئونهم، هو أقل الأنظمة تأهيلاً
لأن يلعب دوراً أساسياً أو هامشياً فى توحيد إرادة دول العالم الثالث لمجابهة العالم
الصناعى الذى يفرض هيمنته عليه، أو يحملها على التعاون معه لتحقيق نظام جديد لا
يرتكز على «البنى الظالمية».

فى حديثه الملولب ذلك أشار الدكتور الترابى أيضاً إلى تضامن النظام السودانى مع
«أحرار فى أفريقيا» لاستنفاد العالم الثالث من الهيمنة والتبعية؛ ونعلم بأن أحرار أفريقيا
الذين يتصدرون معركة القضاء على التبعية الاقتصادية فى عقد الثمانينات هم دول مثل
زيمبابوى التى بادرت بدعوة دول عدم الانحياز على إعادة النظر فى أجندتها السياسية
لكيما يحتل الجانب الاقتصادى موقعاً متقدماً فيها (مؤتمر عدم الانحياز بهرارى)، مثل

غانا التي حققت أكبر انتصار لدول الجنوب بتوفيقها بين حركة عدم الانحياز ومجموعة السبعة والسبعين (مؤتمر عدم الانحياز باكراً) زيمبابوي تلك هي التي خرج رئيسها على كل أعراف القمة الأفريقية وتحدث عن مخاطر الأصولية الإسلامية على أفريقيا مشيراً إلى بلد بعينه، اسمه السودان، أما غانا فقد خرج وزير خارجيتها، هي الأخرى، على كل ما تواطأت عليه الدول الأفريقية في الأمم المتحدة بعدم نشر «غسيلها القذر» على الملأ عندما ضمن خطابه السياسي في مطلع دورة الجمعية العامة (أكتوبر ١٩٩٢) إشارة إلى إهدار نظام السودان للحقوق الأساسية، كما كانت على رأس الدول التي تبنت قرار إدانة السودان في الجمعية العامة للأمم المتحدة. أو ليس كل هذا الذي نقرأ يكاد أن يكون مشاهد في مسرح العبث.

وفي مسرح العبث هذا لا تنتهي التعاجيب، ومن ذلك قصة رجل تعجابه بتقديم اسمه، وهو الآخر، لقب الدكتور. تحدث ذلك الدكتور (عمر أحمد دفع الله) في مؤتمر الاستراتيجية الشاملة يدعو دولة «الإنقاذ» لحل مشكلات السودان المالية بتسخير الجن لجلب المال. لم أعرف من قبل بأن السودان مَجَنَّة، أي أرضاً يستقر فيها الجن، وإن كنت أعرف فيه أنماطاً من الجنُّن الذين زاولتهم عقولهم، منهم من يركض نصف عار في الطرقات، ومنهم من يقذف الناس بالحجارة دونما ذنب جنود، ومنهم من يسير ساهماً لا يلوى على شيء وهو يلغو بحديث لا يفهمه البشر. أما أن يتصدر أشباه هؤلاء ونظائهم مجالس التقدير في دهاليز السلطة فأمر لا قبل لنا به؛ وفي عالم البشر الذين لم تصد عقولهم فإن الحديث مثل هذا الرجل الأسطوري كان لا بد أن يقود به إلى مستشفيات الأمراض العقلية، إذ لا أشك لحظة واحدة في أن مثل هؤلاء يعانون من الانفلاق العقلي بسبب تخالط المعارف الدهرية، والخواطر الوهمية، والأساطير الدينية في عقولهم حتى اختلت خلايا التحكم في أدمغتهم. بيد أن هذا لم يكن هو رد فعل الدولة التي تخطط لسودان القرن الحادي والعشرين، فبدلاً من ذلك وجه الفريق البشير حسبما أوردت جريدة القوا المسلحة، بإجراء دراسة جدوى لمشروع تسخير الجن لملأ خزائن السودان بالمال.

لنتترك عالم الجن حتى تكتمل دراسة الجدوى ونعود إلى الأنس الذين يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، فهؤلاء جميعاً كانوا ضحايا السياسات الاقتصادية التي قلنا بسلامتها النظرية لافتقادها لأهم مقومات النجاح، بالرغم من ظن صائفيها بأنهم قادرون على تطبيق بالصارم والحسارم، فنجاح تلك السياسات يعتمد على شيئين، الأول هو ضخات كبيرة من المواد المالية لا تخفى على الناس مصادرها، والثاني هو توفير شبكة اقتصادية واقية (economic safety) تحمي المستضعفين من الإفrazات الضارة لتلك الإجراءات تلك الموارد المالية هيئات للنظام أن يوفرها لأنه - بطوعه واختياره - شاء أن يلقي بنفسه في الفخمرات ويقحم معه الفائس في المهالك وراء وهم عقائدي تصحبه عنجهية؛ فهو يعادى الغرب لـ «استكباره» ويعادى العرب لـ «تخاذلهم أمام قوى الاستكبار» ويندد بالمنظمات الدولية لأنها «أدوات طيعة في يد المستكبرين» ويوهم النفس بأنه قادر على أن يقف على قدمه دون حاجة إلى أى واحد من هؤلاء. يفعل كل هذا في سفور وعالانية ولكنه لا يستحي - مع هذا - أن يسير بركابه إليهم يطلب منهم العون ويقول لكل واحد منهم: «لعلن الله ناقة حملتني إليك». ولا يدرى هؤلاء الحق بأن الذى جاءوا يستعطلونه سيرد بقوله : «ولعن الله راكبها».

أما الشبكة الواقية فقد أغنى الله النظام عن التفكير فيها لأن بعض أهله احتسب بأن ذوى المسغبة سيتطيبون العنت في سبيل «شرع الله» حتى وإن لم يطعمهم ذلك الشرع المزعوم من جوع ويؤمنهم من خوف، كما قدر بعض آخر منهم بأن في النطع والسيف الدواء، وهؤلاء هم الذين استقبلوا تظاهرات النساء في الأحياء، وتجمعات الطلاب في المدارس بالرصاص، وما عن هؤلاء وأولئك أن المرغوب من تلك السياسات هو حفز الإنتاج وترشد الاستهلاك لا إيذاء العباد وإيقاف الاستهلاك بصورة تجعل من زيادة الإنتاج أمراً لا جدوى منه، فما معنى توفير السلع إن كان المستهلك عاجزاً عن الشراء باعتبار أن السلع ليست أدوات تزين بها المتاجر؟ وقد أدت تلك السياسات بسبب من هذا الخلل المزدوج، إلى آثار تضخمية تكشف عنها الزيادة اليومية في أسعار السلع، والهبوط في الاستهلاك حتى في الضروريات بسبب عجز المستهلك عن الشراء مما يجعل من تدنى الطلب تدنياً

مفتعلاً (Suppressed demand) كما تكشف الأرقام الراكضة لسعر صرف الدولار والعجز في الموازنة عن الفشل الذريع لتلك السياسات. فإن كنا قد نعينا على سياسات النظام السابق ارتفاع سعر الصرف في عهده من ٤,٥ جنيه للدولار في أبريل ١٩٨٥ إلى ١٨ جنيه في يونيو ١٩٨٩ فإن تلك الأرقام أخذت تتصاعد حتى بلغت ١٠٠ جنيه للدولار في أبريل ١٩٩٢ ثم ١٥٠ جنيهًا في أكتوبر من نفس العام وتجاوزت حاجز المائتي جنيه في نهايته، حدث هذا في ظل نظام أعلن رئيسه الانقلابي بأنه «لولا الانقلاب لبلغ سعر سعر الدولار عشرين جنيهًا» وإن كنا أيضًا قد أخذنا على النظام السابق تصاعد المديونية الداخلية في عهده من ٥,٥ بليون جنيه في أبريل ١٩٨٥ إلى ٢٠ بليونًا في يونيو ١٩٨٩ فإن العهد «الانقاضي» قد أوصل تلك المديونية خلال عامين اثنين إلى ٤٢ بليونًا من الجنيهات ثم تصاعد بها في العالم الثالث (١٩٩٢) إلى الستين بليونًا.

فساد أم غدر؟

لا يكتمل الحديث حول الاقتصاد السوداني إن لم يتناول تلك الظاهرة المرضية التي ظلت تصاحبه منذ عهد مايو، الفساد، بيد أن فساد هذا العهد هو شيء أقرب للغدر وانتهاب الأسلاب مع خداع النفس غريب بأن هذا هو الذي أمر به الله المجاهدة من المؤمنين، «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة». آلت «الجبهة» على نفسها منذ اختلاسها للحكم على أن لاتدع أحدًا يثري في السودان إلا إن كان من رجالها أو مناصريها، فإلى هؤلاء تتوجه رخص التصدير والاستيراد، وإليهم تذهب التوكيلات التجارية، ولمصلحة مؤسساتهم يحتكر التأمين وتوجه المؤسسات الحكومية بذلك، كما لمصلحتهم يحتكر بيع الدواجن حتى وإن كان اسم المؤسسة «الإسلامية» التي احتكرته هو «أقرأ» ولا نحسب أن هناك صلة بين القراءة وبيع الطيور المستأنسة. ومع الجبهويين ومن يوكلهم في الخارج تجرى الاتفاقيات الثنائية لبيع المرافق العامة، تلك هي الخصخصة داخل الخصخصة (Privatization whit in privatization) ولا أدري على أن مذهب من المذاهب الأربعة اعتمد أهل تلك الملة في تقاسمهم لأموال المسلمين. بيد أننا نعترف بأن رجال المال من الجبهويين

أكثر ولاء لحزبهم من غيرهم ممن كانت تنحصر بهم الأحزاب من أهل المال، فكثرت من هؤلاء قد تركوا أحزابهم وقياداتهم في العراق، وأخذوا يدفعون الأتاوات للنظام «الجهوى» تقية في حالة قلة منهم، وتذللًا ونفاقًا في حال أغلبهم.

ولا ريب في أن النظام «الجهوى» بسبب من هذا التذلل وهوان الناس على أنفاسهم، قد استمر البطش والاستهانة بأهل السودان ومصالحهم. من أمثال هذه الاستهانة سماح لنظام ببيع شركة شيفرون لامتيازها لاستخراج البترول في جنوبي السودان لواحد من «الجهويين» لا هو بالخبير النفطي حتى نقول بأن النظام الذي رفع راية «الاعتماد على الذات» أراد أن يعطى القوس لباريها من بنى السودان، ولا هو بصديق حميم لروكفلر أو واحد من بين أثري مائة سوداني من رجال المال حتى نقول بأن قدرته على الاستثمار أو استجلاب الاستثمار هي التي أهلتها، ولا هو عمدة رجال الأعمال في السودان، حتى نطن بأن النظام قد أراد، بمنحه تلك الجائزة، فتح آفاق جديدة للمرموقين من رجال أعماله.

وكانت شركة شيفرون قد استثمرت ما يقارب البليون دولار (٨٨٠ مليون) في حقول النفط في منطقة بنيتو بأعلى النيل، كما كان من المقرر لها أن تبدأ في استخراج النفط الخام وترحيله إلى ميناء بورت سودان عبر خط للأنابيب يموله البنك الدولي (مؤسسة تمويل التنمية) والمملكة العربية السعودية منذ عام ١٩٨٢، إلا أن اشتعال الحرب من جديد في تلك المنطقة قاد إلى تعطيل تنفيذ ذلك المشروع؛ مع هذا رفضت شيفرون التنازل عن امتيازها بأمل تحسن الأوضاع في السودان حتى العام الماضي. في ذلك العام وقعت أحداث هامة في السودان وخارجه جعلت الشركة الأمريكية تعدل من موقفها؛ من الأحداث الداخلية التغيير النوعي في طبيعة حرب الجنوب إذ أصبحت تلك الحرب، منذ استيلاء «الجبهة» على الحكم، حربًا دينية مما يندرج بأن أي أمل في الحل العاجل لها أصبح بغية عسيرة المنال. أما الأسباب الخارجية فمن أهمها انفتاح آفاق الاستثمار الجديدة في الاتحاد السوفيتي القديم، وتشجيع الولايات المتحدة لشركاتها النفطية

بالعمل فى بعض ولاياته مع حفزها - إن فعلت - بالتعويض عن ديونها فى المناطق الأخرى التى كانت تعمل فيها مثل السودان عن طريق تلك الديوان من التزاماتها الضريبية. ومن الأسباب الخارجية أيضاً حرب الخليج وأثرها على أسعار النفط بصورة لا تجعل من تصدير النفط السودانى عملاً مجزياً، ثم موقف حكومة السودان العدائى من الدول الخليجية والذى يجعل التمويل العربى لمشروع خط الأنابيب محل شك.

أبلغت شفرون، فى اجتماع بلندن، وزيرى المالية والطاقة السودانين بعزمها على التخلص عن امتيازها مقابل تعويض مناسب. وكان واضحاً بأن شفرون - بعد أن استردت دينها كاملاً بخصمه من أعبائها الضريبية - ستعتبر أى مبلغ تتقاضاه من السودان مكسباً وبدلاً من أن تسمى الدولة لأن تسترد ذلك الامتياز لمصلحتها (باعتبار أن استخراج البترول يهملها فى المقام الأول قبل توفير الكسب - مشروعاً كان أم غير مشروع - لأفراد حزبها الحاكم) أوحى للسيد محمد جار النبى بالتقدم لتلك الشركة للحصول على الامتياز وتوفير التعويض، و«الجهوى» المحظوظ مقاول البناء، أكبر إنجازاته هو إنشاء مسجد فى كمبالا بعون سعودى فى عهد الجنرال أمين، وهو مسجد فاسد البناء، فساداً تشهد عليه مئذنة مائلة مثل برج بيزا. وسرعان ما هرع البناء الإسلامى ليسجل شركة جديدة فى ولاية ديلاوير على مقربة من واشنطن، حاضرة «المستكبرين» لتقوم بالتفاوض مع شيفرون على الحصول على امتيازها مقابل ٢٥ مليوناً من الدولارات. ولو كان هذا المبلغ ثمناً للأصول التى تملكها الشركة الأمريكية فى السودان لما أولينا الأمر اهتماماً ولكن صاحبنا، بموافقة الدولة، أراد أيضاً أن يرث معها امتياز تنقيب النفط وديون الشركة على السودان، أى أن يحمل الأجيال القادمة من السودانين مسئولية تعويضه بليون دولار مقابل لا شيء. وماذهب الرجل إلى ديلاوير إلا لكيما يجعل النزاع حول ذلك الدين الوهمى نزاعاً بين شركة أمريكية وحكومة السودان لا بين مواطن وحكومته. هذا هو رأى حكم «الجهويين» فى حرمة المال الذى قضى الله بأن لا يكون دولة بين الأغنياء.

هذه الخفايا لم تقب عن فطنة المسئولين من رجال الخدمة العامة فى وزارة الطاقة وديوان النائب العام، فما زال فى السودان خيار. آثار هؤلاء أن الدولة لا يمكن لها أن

تهزل فى مثل هذا الأمر الجاد لأن استخراج البترول ليس بالجهد يوكل لخبرات لا تتجاوز آفاقها مهارات المنطقة الصناعية بالخرطوم، ولو كان الأمر بهذه البساطة لما استتجد الاتحاد السوفيتى الذى غزا الفضاء، منذ مطلع الستينيات بالخبرات الأمريكية لتطوير صناعة النفط. وفى سبيل الحصول على تلك الخبرات لا يحتاج السودان إلى وساطة، خاصة وساطة، خاصة وساطة مفرقة فى المحلية؛ ومن الجانب الآخر إبان الموظفون بأن توريث المواطن محمد جار النبى لديون شيفرون أمر لا يقبله منطق، ولا يقره قانون، ولا يجيزه شرع، خاصة شرع الله الذى «لا بديل له». وفى كتاب الله آيات كثر غير تلك التى تقضى بقطع السارق وتعدد بالشرب.

كل هذه العجائب تثير فى الذهن بضعة أسئلة مقالة. يتأتى لنظام قام لإحقاق الحق أن يجعل من حقوق هذه الأغلبية الساحقة نهاباً لأقلية مسحوقة، هم رجاله؟ وكيف يستقيم لنظام يتفاخر قاداته بالطهر من على صهوات الجياد البيضاء، ويتباهون بأنهم أقرب أهل السودان طراً إلى الله، أن يستعيد الكذب والخداع مع الأقربين والأبعدين؟ أولاً يحق لنا بعد هذا أن نقول باننا نعيش فى زمان النهب والغلبة.

علوم الأولين وجهالات «أنصاف الخرساء».

لا يبلغ الحديث تمامه حول جهود النظام «الجهوى» لـ «تطوير» السودان والانتقال به إلى عتبة القرن الحادى والعشرين أو يزيد، دون تنازل قرارات «تطوير» التعليم العالى التى جعلت للسودان اثنى عشر جامعة. ولا ننكر على النظام توجهه لتوسيع رقعة التعليم العالى أو نشره فى الأقاليم لأسباب سياسية وتعليمية، فنتلك الأسباب هى التى حملتنا على إنشاء جامعتى الجزيرة وجوياً. كما لا نرى غموضاً فيما قال به النظام فى البيان الذى أعلن فيه الأسباب التى حدث به لاتخاذ «قرارات تاريخية» حول التعليم ومنها «غاية التخطيط فى مجال التعليم المرتبط بحاجات البلاد التنموية» مما «أقع بلادنا فى مشكلة عطالة حقيقية. شملت تلك «القرارات التاريخية» إنشاء جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا ونواتها معهد الكليات التكنولوجية بجامعة التكنولوجيا فى كل، مع جامعات



أخرى، ومضاعفة الاستيعاب في مؤسسات التعليم العالي، وتطبيق نظام الانتساب في كل هذه المؤسسات، وإلحاق كل المعاهد العليا والكليات القائمة بإحدى الجامعات المناسبة، والسماح بقيام الجامعات الأهلية، ثم اعتماد اللغة العربية أساساً للدراسة في كل جامعات السودان.

نستوحى من تلك القرارات بأن بغية النظام من «الثورة التعليمية» هو توفير المهارات اللازمة لـ «حاجات البلاد التنموية» تلك الحاجات تشملها دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية والهندسية. كما نظن بأن الحكومة التي استتكرت غياب «التخطيط في مجال التعليم» في سياسات الأنظمة السابقة لم تقدم على تلك الخطوة الجريئة إلا بعد أن أعدت لها الخطط والبرامج، وإعداد الخطط والبرامج يبدأ بضبط الأهداف التنموية المبتغاة وتحديد آفاقها الزمنية، فالأهداف معينة بحدودها؛ ثم يتجه إلى صوغ البرامج التي يصار بها إلى تلك الأهداف في آفاقها الزمنية المقررة. كما يقتضى التخطيط رصد الامكانيات المتوفرة لتنفيذ تلك البرامج مع إبانة الموارد الإضافية التي يستلزمها التنفيذ وتحديد الشرائط المهنية والأكاديمية الضابطة لأداء هذه المؤسسات بما في ذلك معايير المتعلمين ومؤهلات المعلمين.

وبالرغم من أن تلك القرارات قد صدرت قبل أن تصبح للنظام «استراتيجية شاملة» يسوق بها السودان إلى أعتاب القرن الحادي والعشرين، إلا أننا نفترض بأن الحاكمين لم يقدموا على مثل تلك «القرارات التاريخية» إلا بعد دراسة وتمحيص واستهداء بالتجارب السابقة والنظيرة، هذا هو ما يفترض أن يفعله أى حاكم رشيد يريد أن يقيم جامعة مفردة ناهيك عن عشر جامعات مرة واحدة لأن الجامعات أكشاكاً للباعة المتجولين. ونعلم علم اليقين بأن النظام الذى اتخذ ذلك القرار نظام ترعان، إن لم تكن إقامته، نخبة من مثقضى السودان اتبحت لهم فرص الدراسة الجامعية في السودان وخارجه وهم، بهذا، على دراية بماهية التعليم الجامعى ومقوماته، لهذا فلا بد أن يتبادر إلى الذهن سؤال هام هو: لماذا لم تؤرق هذه القضايا بال تلك النخبة؟

فى زعمنا، وأخشى أن أقول يقيننا، بأن تلك القرارات لم تتخذ من أجل أهدافها المعلنة، فالهدف منها هو تحطيم الجامعات القائمة، وعلّ أقرب شبيه لتلك القرارات هو إجراءات النميرى بإعلان قوانين سبتمبر وإقامة حكم الطوارئ كرد على تحدى القضاة له بتحطيم كل مقومات النظام القضائى القائم، مؤسسات ومناهج أداء، حذوك النعل بالنعل ابتغى «الجهويون» تفتيت الجامعات القائمة من أجل تحقيق أغراض فى:

- القضاء على الحيوية السياسية فى جامعة الخرطوم بتقليل أظافرها إن لم يكن قصم ظهرها، إذ ظلت تلك الجامعة، فى غيبة المعارضة الفاعلة خارجها، مركزاً للنشاط المناهض لسياسات النظام خاصة كشف اعتداءاته على حقوق الإنسان.

- توسيع القاعدة الطلابية دون اعتبار للمستويات التعليمية من أجل خلق رصيد احتياطي للتجنيد فى صفوف «الجبهة».

- الاسترضاء الرخيص لجمهرة الشعب بأن النظام قد أفلح فى استيعاب أعداد أكبر من خريجي المدارس الثانوية فى الجامعات مما عجزت عنه الأنظمة السابقة، لهذا اصطنع النظام من كل معهد قائم، مهما كان مستواه وكانت امكانياته، جامعة.

- السيطرة على الجنوبيين بالتعريب القسرى للمناهج، حتى فى جامعات الجنوب؛ والأسلمة القسرية بإدخال مناهج دينية فى المعاهد تفرض عل غير المسلمين من الطلاب فى ذات الوقت الذى تلقى فيه تدريجياً (بالارهاب والابتزاز) مدارس المسيحيين التى ظلت تفتح أبوابها للراغبين من الطلاب المسلمين.

- التحكم «الجهوى» فى الجامعات بتعيين كوادر «الجبهة» ليس فقط فى المواقع الإدارية فيها وإنما أيضاً فى المواقع الأكاديمية التى يفترض أن أساس التعيين فيها هو التأهيل الأكاديمى لا الولاء الحزبى أو الالتزام الأيديولوجى.

هذه النتائج لم نصل إليها بالتخرص وإنما بالاستقراء الموضوعى لما صحب تلك «الثورة التعليمية» من قرارات. فعلى سبيل المثال اشتدت ضراوة الهجوم على جامعة الخرطوم منذ أن اسقط طلاب تلك الجامعة العناصر «الجهوية» فى انتخابات اتحادهم

فى أكتوبر ١٩٩٠ لأول مرة منذ عام ١٩٨٦، ثم فى أكتوبر ١٩٩١. وقد أدت الهزيمة المنكرة لعناصر «الجبهة» فى اتحاد الطلاب مرتين إلى انحياز لنصرائها المهزومين فأمرت بحل الاتحاد المنتخب، وتسترت على القتلة منهم وكأن ليس فى كل الفلوان ما يكفى النظام شر «أعدائه» (علمًا بأن عدوانهم لم يتجاوز ممارستهم لحقوقهم الديمقراطية) ذهب النظام أيضًا إلى اعتقال وحبس قرابة الأربعين طالبًا فى الفترة ما بين انتخابات الاتحاد الأخيرة ومارس ١٩٩٢. وقع هذا بالرغم من أن مدير الجامعة كان قد دعا لاجتماع لهيئة الأساتذة فى سبتمبر ١٩٩١ للتفاكر حول ظاهرة العنف بين الطلاب، وقد أجمع الأساتذة على ضرورة حل تلك المشكلات وفق قواعد النظام فى الجامعة، أى دون تدخل من السلطات. هذا الموقف أكده الأساتذة أيضًا فى مذكرة رفعوها لمدير الجامعة فى ١٥/٢/١٩٩٢ تتضمن اقتراحات بناءة تمين الأسرة الجامعية على الحفاظ على تقاليدها.

لم يكن حظ الأساتذة فى تلك الجامعة أحسن من حظ طلابهم، فمنذ صدور قوانين التعليم العالى الجديدة أصبح الأساتيد رهناً بيد «الجبهة» من الناحية العملية، ذلك القانون جعل من الرجل الثانى فى النظام (الوزير محمد صالح) رئيسًا للمجلس القومى للتعليم العالى، كما جعل من «جبهوى» معروف (إبراهيم أحمد عمر) أمينًا لذلك المجلس. لن نقف كثيرًا أوقليلا عند تكليف عسكري يضحك عيه وحصره «ريات الحبول البواكيا» برئاسة «مجلس التعليم العالى» بل نمضى للقول بأن جميع القرارات التى صدرت بإحالة أعداد غفيرة من الأساتذة للمعاش فى جامعات الخرطوم والجزيرة وجوبا جاءت بناء على توصية هذين الرجلين، وكلها قرارات بنيت أما على أساس المواقف السياسية الماضية لهؤلاء الأساتذة، أو على أساس تضامنهم مع مطالب الطلاب. ومما يكشف عن الدوافع السياسية وراء تلك الحملة نحو الأساتذة سعى مدير جامعة الخرطوم الذى عينه النظام (البرفسور التقارى) لدى البشير لإثاء عن طرد أربعين أستاذًا آخرين، ولما لم يرق هذا للذين يوجهون الأمور فى الدولة «الجبهوية» عملوا على إقصاء التقارى وإبداله بجبهوى مستमित (مأمون حميدة). كان أول قرارات المدير الجديد هو إبعاد أربعة من الأساتذة دون أسباب (الدكتور تيسير محمد على، الدكتور عابدين محمد زين العابدين، الدكتور

محمد سعيد القدال، البرفسور محمد الأمين التوم) ولحق بهؤلاء تسعة آخرون. ذلك القرار المسمى حمل بعض الأساتذة للاستقالة الطوعية لا بسبب تضامن سياسى مع زملائهم وإنما نايا بأنفسهم عن المصير المظلم الذى يترجى الجامعة، ومن هؤلاء نذكر الأستاذ عاصم مغربى والبرفسور عمر الأقرع الذى رشحه زملاؤه فى عام ١٩٨٦، بما يشبه الإجماع، ليكون مديراً للجامعة.

عبر عن هذا المصير المظلم البرفسور محمد الأمين التوم فى مذكرة جيدة السبك، رفعها لإدارة الجامعة فى ١٩٩٢/٤/٨ - عقب فصله - جاء فيها: «إن هذه المؤسسة العريقة تكاد أن تندثر، ويعتقد البعض أنها اندثرت فعلا: فالجامعة التى يسمح قانونها بانتقاء إدارة لها تتميز بقله دراسة بطبيعتها، ويضعف فى الأداء، ويعدم التقيد بنظمها ولوائحها وقواعد إجراءات أعمالها، ويعدم احترام موروثها من التقاليد والأعراف، وبالحرص المدهش على ارضاء الرؤساء.. والتى ترى مكتبتها «القومية» تشيخ وتكاد تعجز عن اللحاق بركب المعرفة الإنسانية المتفجر، والتى يفصل أعضاء هيئة التدريس بها لأسباب مجهولة لا تتعلق بطبيعة واجباتهم نحوها، والتى يجبرتردى أوضاعها بعض أساتذتها، ولأول مرة فى تاريخها، على تقديم استقالاتهم منها... إن أقل ما يقال عن هذه المؤسسة لا يعدو أن يكون مؤشراً واحداً لعمق هذه الأزمة».

ونرى أنه غاب عن فطنة البرفسور الهمام أن الذى أقصد «الجهويين» إلى تلك القرارات هو، على وجه التحيد، تحطين المؤسسات الجامعية القائمة لا لأنها تجحد بالإسلام، ولا لأنها تتكرر للديانات وإنما لأنها، برعايتها لقيم حرية البحث والفكر والتعبير، تهدم كل البنية الفكرية التى تقوم عليها «الجهوية»، الإرهاب الفكرى، والقهر السياسى، والابتزار الدينى، عن هذا التوجه عبر بوضوح وجرأة الدكتور الترابى عندما وصف جامعة الخرطوم بالحية، وأردف قائلاً: «إن الحبة لا تلد إلا الحية» لا أحسب أن أحداً قد رد على الدكتور وهو يقول «وهل ينبئك مثل خبير» فالترابى واحد ممن أنجبتهم هذه «الحية» وإن كان هناك أكثر دفعهم الامتناع من «صليل» الدكتور لطرح سؤال بدهى

مشروع: ما هو الحق الذى يملكه الترابى، من الناحية المنطقية أو الأخلاقية، فى أن يحرم أبناء السودان من التعليم فى هذه الجامعات المذكورة من بعد أن تعلم هو فيها ضروب المعارف الدهرية وابتعث على نفقتها للدراسة فى بريطانيا وفرنسا وأمريكا دون أن يفقده هذا أصالته الثقافية أو يقينه الدينى؟ ثم ما هو الحق الذى يملكه فى أن ينكر على الناس تعليم أولادهم المهارات الحديثة فى مدارس السودان وهو الذى لم يستكف ابتعاث انجالة إلى أمريكا وهولندا (بلاد الكفر) للتدريب على تلك المهارات؟

لنفس الأسباب جاءت قرارات تعريب المناهج بأمر رئاسى، نشير إلى ذلك لأن أغلب أساتذة الجامعات فى شمال السودان، خاصة فى كليات العلوم الطبيعية والبحث (الرياضيات) قد أبدوا تحفظاً ضد ذلك القرار لما له من آثار مدمرة على التعليم. وإن كان ذلك هو الحال فى الشمال فما بالك بالجنوب الذى مازالت الإنجليزية هى واسطة التعليم فى مدارس الثانوية، وقد ظلت قضية تعريب التعليم الجامعى قضية مطروحة منذ زمان ليس فقط فى السودان الذى تتمزق أهله لفى وألسنة مختلفة. وإنما فى بلاد عربية أخرى مثل دول شمال أفريقيا ومصر (بالنسبة لدراسة الطب)، ومن الطريف حقاً أنه فى ذات اللحظة التى قرر فيها حاكم السودان المستعرب ورئيس مجلس تعليمه العالى الذى ما زال يتحدث العربية برطينى يكاد لا يفهمها الأعراب، تعريب الدراسة فى كل الكليات الجامعية (بما فيها الطب) للحفاظ على «أصالتها» كان أساتذة الطب فى مصر يتدارسون هذا الأمر. تلك الدراسة أفضت بأساتذة طب جامعة المنصورة وكلية طب جامعة عين شمس لرفض التعريب، كما قاد الحملة ضده فى طب جامعة القاهرة رئيس قيم الأمراض المتوطنة، نخص ذلك الرجل بالإشارة لأنه أكثر من طبيب، فهو الدكتور أحمد على الجارم ابن شارع مصر الفحل الذى كان يهز المنابر فى أعياد يوم التعليم بنادى الخريجين العتيد بأم درمان وهو يصدق:

يا ساقى الحى جدد نشوة سلفت وأنت بالجبنات الحمر تسقيننا
واحكم اللحن يا شادى وغن لنا وإنا محيوك ياسلمى فحيينا

قال الدكتور الجارم: «إننى تربيت فى أحضان بلاغة اللغة العربية، ولكن صحة الإنسان أغلى من كل شيء فى الحياة، إننا دولة ناقله للعمل ونحتاج إلى ممارسة جيدة للغة أجنبية تنقل لنا أحدث ما وصل إليه الطب» ولا أظن أن رئيس جمهورية مصر العربية أقل اهتماماً بحماية الثقافة العربية من بشير السودان وزبيره، إلا أن الرجل أكثر وعياً بأن مثل هذه القضايا أجدر بأن يعالجها من هم أكثر بخفاياها ونتائجها.

لقد أصاب الدكتور العالم عين الحقيقة عندما قال بأننا «دولة ناقله للعلم»، ولهذا فإن الحديث عن تعريب دراسة العلوم الطبيعية المتقدمة دون أعداد أرضية فكرية له ضرب من الفوغائية، لقد انشئت فى جامعة الخرطوم أول شعبة للترجمة منذ ربيع قرن، ومع ذلك ظلت تلك الشعبة عاجزة عن تعريب الثوابت والرموز والمصطلحات فى العلوم الطبيعية، لا لعجز فى القائمين على أمرها وإنما لأن الأقدام على ذلك العمل الكبير يتطلب فى البدء نقل أمهات الكتب فى هذه العلوم إلى اللسان القومى وتطويرها بترجمة الحوليات والدوريات العلمية. فمن يصدق، مثلاً، أن مؤلفات اينشتاين التى لا سبيل لإدراك كل التطور الذى طرأ على العلوم الفيزيائية دون إلمام بها لم تترجم كاملة إلى العربية، ومما لا شك فيه أن الدول التى أفلحت فى التطور المعاصر هى تلك التى نقلت تلك الآثار العظام ولواحقها إلى ملكها بالترجمة مثل اليابان وروسيا.

على أن الفوغائية التى صحبت دعاوى التعريب فى السودان قد شابها ضرب من الابتزاز الدينى والتعمير الفكرى عندما أخذ دعاة التعريب يتحدثون عن أن العربية التى وسعت محكم التنزيل لن تعجز عن استيعاب العلوم، وليست هذه هى القضية عند من يدركون بدائه العقل، فما من لغة تمكنت من استبطان المعارف الحديثة والتعبير عنها إلا بعد أن نقلت أمهات تلك المعارف إلى لسانها، بما فى ذلك اللغة العربية؛ فمن أجل هذا عرب عبد الملك بن مروان الدواوين، واستعان خالد بن يزيد فى القرن الهجرى الأول بالسريان لنقل آثار القدامى، وأنشأ المأمون دار الحكمة كمستودع لآثار اليونان (علوم الأولين)، وليس فيما نروى بجديد فقد سبق إلى هذا شيخ أزهرى حكيم توقفنا عنده من

قبل، الأستاذ أحمد حسن الزيات، كتب الأستاذ صاحب الرسالة قبل نصف قرن من الزمان ينعى على الأدب العربى قصر بيانه لأنه مقطوع الصلة بحضارة العصر ويقول «بأن البيان القاصر نصف الخرس، وأن اللغة الناقصة ثلاثة أرباع الجهل» ثم مضى يحدث بأن «العلوم اليوم أوروبية أو أمريكية ما هى ذلك شك، وأن الفروق التى باعدت بين الشرق والغرب فى مدلول الإنسانية الراقية إنما يجمعها كلها لفظ العلم وهذا العلم سيبقى غريباً عنا ما لم ننقله إلى ملكنا بالتعريب، ونعممه فى شعبنا بالنشر.

نعيد كتابة تلك الكلمات الناصعات فى زمان الجحود العلمى الكافر، والمكابرة الجاهلة الذى نعيش فيه، وأى جحود أكثر من أن تتكرر الطفيليات الحضارية لمنايع ما تتعم به من فيض حضارى، فالرداء الذى يلبسون ليسوا هم حاكته، والطائرة التى يستقلون ليسوا هم صناعها، والدواء الذى يستطبون به ليسوا هم صيادلته؛ كنا لنصدق هؤلاء الجاحدين لو كان الواحد منهم يتقل على ظهر بعير، أو يتداوى بـ «وصفات» الحكيم داود الأنطاكي صاحب «تذكرة الحكيم». إن الجامعات هى «دور الحكمة» فى هذا الزما، وما كان العلماء يفسحون «دار الحكمة» فى عهد المأمون لترتيل القرآن وتلقى دروس الفقه وإنما كانوا يهرعون إليها لاستيعاب فكر «الوثنيين» فى الطب والهندسة والفلسفة والأخلاق، دون أن يمنع هذا من أراد منهم التفقه الذهاب إلى حلقة أبى حنيفة النعمان فى مسجد بغداد، ومن أراد منهم التبحر فى النحو الذهاب إلى حلقة الخيل بن أحمد، ومن استهواء منهم الشعر الانصراف إلى مجلس البحتري.

إلا أن الابتزاز الدينى والإرهاب الفكرى ليسا وحدهما ما استقاد «الجههيين» إلى إصدار ذلك القرار، فهناك أيضاً هدف شرير آخر، التحرش بغير العرب وغير المسلمين من أبناء وبنات السودان. كان فى مقدور الفلاة استئلاف هؤلاء بالرفق والحسنى، فقد أبنا كيف أن اتفاقية أديس أبابا قد مكنت، ولأول مرة فى تاريخ السودان الآلاف من الطلاب الجنوبيين للالتحاق بجامعات مصر يتعلمون فيها بالعربية، لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً، وبغير العربية لمن لم يستطع فى ذات الوقت الذى تشع عليه الثقافة العربية من كل جنبات حياته. وقد أدى فرض التعليم باللغة العربية فى جامعات السودان إلى حرمان كل

الطلاب الجنوبيين الذين نشأوا في أحضان اللغة الإنجليزية من فرص التعليم في جامعات بلادهم. شمل هذا القرار حتى جامعة جوبا التي ابتعثت «الجبهة» بعض عناصرها للتدريس فيها ونشره الدعوة» بين طلابها مما قاد إلى تظاهرات عنيفة من الطلاب بمقتل اثنين من عناصر الجبهة. وحسب تقارير منظمة العفو الدولية فقد أدى ذلك الصراع إلى اعتقال ٦٢ طالباً جنوبياً لمحاولتهم الخروج من جوبا بحثاً عن التعليم في جامعات شرق أفريقيا؛ كما قاد إلى انضمام القساوسة (الأب كونستانتينو بيتيا والأب نكولاس عبد الله) إلى الطلاب مما حمل السلطات إلى اعتقالهما وتهجيرهما للخرطوم. نتاج كل ذلك الاشتطاط كان هو دفع الجنوبيين نحو الدول الأفريقية المجاورة غير العربية وغير الإسلامية، وتبغيضهم في العروبة والإسلام، والتأكيد القاطع لهم بأن الإسلام دين لا يعرف التسامح إن كان الذي يصنعه «الجهويون» هو الإسلام حقاً، وما هو بهذا. فالإسلام يقول في كتابه الكريم: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (هود: ١١٨) وكل هذه أمور لتفلق في محوها عمليات العلاقات العامة الزائفة مثل تهالك النظام على الفاتيكان حتى يمضى الخبر الأعظم بضع ساعات في الخرطوم عقب زيارته الرسمية ليوغندا في فبراير ١٩٩٣. ومنذ تلك الزيارة ما فتئت إذاعة النظام تردد على أهل السودان نبأ مباركة الحبر الأعظم (هكذا) للشريعة الإسلامية وفرحته بأن هذه أول مرة يزور فيها بابا الفاتيكان السودان منذ استقلاله. ولعل من مظاهرات هذا التأييد اعلانه على الملأ بأن معاناة المسيحيين في السودان تعيد إلى الذاكرة عذابات المسيح على الصليب، كما منها ترسيمه لأول قديسة سودانية، «القديسة بخيته» فطوبى لـ «أخوان السودان» ببخيته.

وكأن الذى يدور فى المعاهد الحكومية لا يكفى، فقد ذهب النظام «الجهوى» أيضاً إلى محاولة قسر المدارس المسيحية الخاصة بالخرطوم (كلية كمبونى)، ومدرسة الاتحاد (النسوية)، على تعريب التعليم، وهو أمر اعترض عليه أباء الطلاب والطالبات وأغلبهم من المسلمين، كما لم يقبل به رعاة تلك المدارس لأسباب تعليمية لا دينية، أو وطنية؛ فمدارس كمبونى الإيطالية الكاثوليكية لا تدرس طلابها باللغة الإيطالية حتى تتهم بالانحياز

الثقافى وإنما تدرسهم بالإنجليزية. وإزاء ضغوط الآباء قبل النظام الإبقاء على تلك المدارس شريطة أن لا يسمح لخريجها بالدخول فى الجامعات السودانية، هذا هو قرار النظام الذى دعا لتثوير التعليم لتوفير القوى العاملة المقتدرة التى يحتاجها السودان لتنميته. ولثل تلك الضغوط تعرضت أيضاً الجامعات الأهلية السودانية (كلية الأحفاد للبنات وجامعة أم درمان الأهلية، لا لأنها عاجزة عن مواكبة احتياجات السودان التنموية وإنما لاستكاف إدارتها لقرار التعريب القسرى، ولسبب «تموى» هام هو تأبى أساتذتها ومطالباتها فرض الحجاب النسوى. أو ترى هل نحن، بعد كل هذا، نصد قول أهل الكهف هؤلاء بأن قراراتهم تلك لا يبتغون من ورائها غير تطوير السودان وتنميته والانتقال به إلى مشارف القرن القادم؟



السودان فى العهد الغيهب (ب) الإسلام السياسى السودانى: جذوره، أفكاره، ممارساته

نشأة التطرف الدينى الحديث

يعود تأسيس الدين فى السودان الحديث إلى الخمسينيات عندما برزت إلى الوجود جماعة «الإخوان المسلمين» كتنظيم فاعل بين تلاميذ المدارس وطلاب الجامعات، وكامتداد لصنوتها فى مصر. وظل نشاط الشق «الأخوانى» فى السودان منحصرًا فى المدارس والجامعات حتى انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤ التى لعبت فيها قيادة «الأخوان» دورًا ملحوظًا وطوال السنين الأولى من عمرها كان الهم الأكبر لـ «الجماعة» هو محاربة الشيوعيين حتى كادت أن تصبح محاربة الشيوعية هى الأجندة السياسية الوحيدة لذلك التنظيم الذى طرح نفسه، ابتداءً، كتنظيم بديل لكل القوى السياسية الحديثة والتى لا يمثل الشيوعيون إلا قلة بينها. كان ذلك الصراع الأخوانى - الشيوعى مبعث رضا للقوى التقليدية فى السودان التى كان يعضها كثيرًا نشاط الشيوعيين، خاصة بين اتحادات الطلاب والجامعات المهنية، مما قاد إلى حلف موضوعى غير مأسس بين تلك القوى وجماعة الإخوان فأكسبها مشروعية فى الشارع الإسلامى السودانى. ولا نغالى إن قلنا أن ذلك الحلف المصلحى، خاصة منذ تأمر «الأخوان» مع قيادات الأحزاب التقليدية فى منتصف الستينيات ضد الحزب الشيوعى، كان هو البداية لهدم أى توجه عقلانى فى السياسية بإطلاق تهمة الإلحاد على كل أهل اليمين، وهى تهمة سرعان ما ألحقت بها العلمانية، فى ذات الوقت الذى ظلت فيه تلك الأحزاب ترفع راية الليبرالية. فالعلمانية، اتفق الناس أو اختلفوا حول توافقها مع نظرة الإسلام للسياسة، ليست رديفًا للإلحاد بل

هى أطروحة تقول فى بساطة أن الدين مقدس أزلى، وأن السياسة زمنية وبشرية؛ كما تقول فى الخلط بينهما تدنيس للدين وتقديس للسياسة، بمعنى أن السلطة البشرية الدينية تقتضى دومًا قداسة لنفسها بحسبانها المترجم لإرادة الرب، وظله على الأرض، وقد فعل هذا الخلفاء المسلمون بدءًا بالمعتصم وانتهاء بآل عثمان، ويفيد أن نضيف بأن بدايات العلمانية فى الوطن العربى تعود إلى الحرب المقدسة ضد دولة الخلافة الإسلامية (آل عثمان) وهذا أمر يجدر بالأصولية الجديدة أن تستذكره.

على أن الذى كان يحاربه «الأخوان» يومذاك، لم يكن هو «الحاد» الشيوعيين بقدر ما هو منافسة الشيوعيين لهم فى استقطاب رصيد المستقبل من القوى الحديثة؛ وكانوا يستخدمون فى مساهم ذلك، نفس أساليب العمل التى كان يستخدمها الشيوعيون مثل التنظيمات السرية والإرهاب الفكرى للخصوم مع فارق كبير فى الوقت الذى كان فيه الشنجون من الشيوعيين يرهبون خصومهم باغتيال الشخصية والاتهام بالرجعية والعمالة. ذهب «الأخوان» إلى استرابة الخصوم واسترهابهم باطلاق تهمة الكفر والإلحاد على كل من خاصمهم. وفى روايته لتاريخ «الجماعة» إبان الدكتور الترابى بأن تلك «الجماعة» أخذت شيئًا من منهج التنظيم والحركة من مصدر قد يكون غريبًا، وهو الحركة الشيوعية التى كانت غالبية فى الأوساط الطلابية وصاعدة فى الوسط الحديث عامة» ومن ذلك بناء الخلايا السرية وتربية العناصر الحركية؛ واعترف الترابى بأن هذا وقع بعامل رد الفعل «تحت وطأة الاستفزاز والضغط الشيوعى».

ظل هذا هو حال «الجماعة» منذ عهد ظهورها الأولى حتى أكتوبر ١٩٦٤ عندما خرجت من مرحلة التشرنق الطلابى إلى ما أسماه الترابى فى كتابه ذلك بـ «عهد الخروج» الفترة بين عامى ١٩٦٤ - ١٩٦٩؛ فما الذى صنعتته تلك الجماعة بعد ظهورها العام وخروجها من مرحلة «الصفوية» إلى مرحلة «الشعبية» بتأطير نشاطها فى جبهة عريضة هى «جبهة الميثاق الإسلامى» وتقدر أن هموم عامة الناس الذين انتظمتم تلك «الجبهة» أو زعمت الحديث باسمهم باعتبارهم «أغلبية صامتة»، تتجاوز كثيرًا ملاحقة «الشيوعيين» فالشيوعيون مع كل «كفرهم وإلحادهم» ليسوا هم سبب الحرب التى كانت -

وما زالت - تمزق السودان، وليسوا هم صناع الفقر الذى يبرزاً تحته أهل السودان؛ ولا هم مصدر الجهل والمرض اللذين تعاني منهما أقوام السودان، تلك هى القضايا التى ينبغى أن ينصرف إلى حلها «المجدد» الذى يريد وراثة الأرض ومن عليها. لم يكن هى هموم «الترابى» إذا إنه يحدثنا فى مؤلفه ذلك بأن من «أبرز الكسب السياسى (للأخوان) الثورة الشعبية التى عبأتها الحركة لحل الحزب الشيوعى عام ١٩٦٦» وما ألحقت به «من هزيمة وعزلة دينية وسياسية بالغة». كما يحدثنا بأن أكبر الحملات السياسية فى تلك الفترة كانت هى «حملة الدستور الإسلامى» وهذان موضوعان تناولناهما فى فصول سابقة من هذا الكتاب وحسبناهما بداية للغواء التى ما زال السودان يدفع ثمنها حتى اليوم، ولا نحسب أن أيا من «الكسبين» قد قدم حلاً أو شبه حل لأية واحدة من مشكلات الناس الحقيقية، كل ما فى الأمر هو استثثار أقلية «نخبوية» بالدين كله، وبالوطن أجمعه لتجعل منها رهينتين لصراعاتها الطلابية مع نخبة أخرى، وهى صراعات كادت أن تصبح مثل داء الضرائر.

دخلت الجماعة، من بعد، مرحلتين أخرتين أسماهما الدكتور الترابى بمرحلة المجاهد (١٩٦٩ - ١٩٧٧) وهى مرحلة محاربة نظام مايو. ثم عهد التطور والمصالحة (١٩٧٧ - ١٩٨٤) وهى فترة الإسلامية النميرية؛ وفى الفترة الأخير لعب «الأخوان» دوراً فاعلاً، هيات لهم إنكاره أو التكر له، فى التنظير للطفيان الأهوج الذى أطلقه النميرى من عقاله وآذى بها الإسلام أيما أذى. ولو كان «الأخوان المسلمون» يأتون الأمر على سنته لناؤا بأنفسهم عن ذلك الهرج استنقاداً للإسلام من غلو الادعاء، وحماية لأنفسهم من ظن السوء؛ لم يفعلوا هذا بل برروا، بفقہ الضرورة، جنایات النميرى على العباد وعلى دين رب العباد، دفعاً عن ذلك التأييد يقول الترابى فى كتابه: «لم يكن تطبيق الشريعة فى حسابان الحركة وهى تصالح النظام، وإنما توخت رخصة الحرية لتبنى قاعدتها وقوتها وفق المقتضيات الاستراتيجية الجديدة، لأنها لم تكن ترجو الإصلاح الإسلامى إلا بتمكثها من السودان؛ وبعبارة أخرى يقول الترابى هليؤذ الإسلام، وليهلك الناس، وليل الكذبة أمور البلاد باسم الدين طالما أنهذا يوفر لـ «الأخوان» حرية التحرك لكيما «يتمكنوا» من السودان. أو ليس هذا هو شرع «الأمام» ميكيا فيلى؟

لم يكن غائبًا عن بال الشيخ الترابى ما فى دعمهم لتلك البربرية من مثالب لأنه قال: «كان من أشد الخرج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد، بمثل تلك العلاقة يؤذى سمعة الدعوة والجماعة لا سيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابًا أخرى». هذا قول لا يراد منه إلا التزويق والتلفيق ولا يصدر إلا من كيدبان، لأن الكتاب الذى أورد فيه الترابى هذا الحديث السمع قد صدر فى أبريل ١٩٩٢ والسودان بعون الترابى، يئن آنذاك تحت وطأة طغيان آخر لم يحس الترابى وجماعته معه بخرج، وم يقينا بأن «الأخوان» لا يبتغون من الدين إلا السلطان بل «التمكن» فى السودان إلا أنا لن نتركهم يفرون بجرائرهم خاصة وهم يزعمون أنهم أصحاب دعوة لإنقاذ البشرية جميعًا، فما هو جوهر هذه الدعوة؟ وما هى مناهجها؟

بالحديث نتجه، إذن، إلى غايات الجماعة ومناهجها وممارساتها وانجازاتها، ثم نقف قليلا عند القيم والمعايير الأخلاقية التى تضبط الأداء والممارسات؛ أو لم يحدثنا الترابى بئن «الأخوان» حزب منقطع الأشياء لا يحاسب إلا بمعايير الاستقامة؟ لهذا فإن كنا لا نرى فى المسرد التاريخى لنشأة التنظيم الإخوانى ما نختلف فيه مع الكاتب أو يستأهل المقابلة، إلا أن مقالوتنا له وجدالنا معه بدوران حول توافق الممارسات «الأخوانية» مع القيم التى يدعون الانتماء إليها، وجدى المناهج التى يسلكون فى تحقيق الغايات التى يبتغون، فى هذا الشأن أورد الكاتب فصولا فيها مزاعم تفرى بالمنازعة، كما فيه غلاء جاوز أقصى غاياته يفيد أن نستكشف ما فيه من تجاوز. من المزاعم تأكيد على تفرد «الأخوان» ببعث الهوية الإسلامية بين أهل السودان، وكانا بأهل السودان هؤلاء صابئة لم يعرف الإسلام طريقه إليهم قبل بروز «الأخوان» وقبل اكتشافهم «حجر رشيد» يفكون به طلاس استعيا فهمها على غيرهم، ومن المزاعم أيضا تفردهم بأحياء الإسلام أحياء تاريخيا بمعنى العودة به من «حاضر ذابل» إلى «ماض زاهرش وتفردهم بتجديد الدين من بعد بعد أن أوهنته جوانب مينة من التراث القديم «لا يحيا بها الدين الحاضر» وهذا التجديد فى عرف الترابى يقضى بالعودة للأصول بدلا من الوقوف عند النقول، ويستلزم

الوعى بالمقاصد بدلا من النويان فى الشكليات. فما الذى تعنيه هذه المزاعم؟ وهل هى فى واقع الأمر ضهية لتجارب الدعاة الجدد وممارساتهم؟

نبدأ بالحديث عن الهوية الإسلامية التى ردها الدكتور الترابى إلى فطرة مسلمى السودان «الدينية العرفية» والتى لا بد لها من أن تتفجر بوعى جديد يدرك معه المسلم بأنه «مسلم فوق كل شىء من الهويات التقليدية، الدينية والعرقية والاجتماعية والوطنية» ومدلول هذا القول، الذى لا ليس فيه، هو أن الاعتقاد الإسلامى عند كل سودانى مسلم يجب أن يعلو على الانتماء العرقى والوطنى؛ وهذا حكم جازم تترتب عليه نتائج معينة فى مجتمع متعدد الأعراق، متنوع الديانات. نسأل، ونحاول أن نبين، كيف استوعب «الأخوان» تلك النتائج، وكيف تعاملوا معها؟ ونضيف أنه كان واضحا للترابى بأن إسلام شعب السودان «الفطرى» لم يكن إسلاما نموذجيا، وإنما كان إسلاما مشويا ببعض التصورات والأعراف الجاهلية، ظل معه ولاء شعب السودان «موزعا بين القبلية والطريق الأجمع، وظل غالب تدينهم اجتماعيا مهما ساد فيهم الملوك المسلمون». لهذا لا نبالغ إن قلنا بأن الذى يسعى له الدعاة الجدد هو اصطناع هوية إسلامية جديدة ليست على مثال سودانى، فهل إلى هذا سبيل عبر القهر؟

نخرج، بعد، إلى دعاوى الأحياء الدينى والتجديد الإسلامى، وفى الحالتين ترى الجماعة الإسلامية نفسها نورا من الله لتجديد دينه وظاهرة تولدت من الغزو الفكرى الأوروبى، بشقيه الشرقى والغربى، كما تحسب نفسها امتدادا لصحوة إسلامية جديدة تعبر عنها، فى تقدير الدكتور الترابى، أحداث جديدة روح الثقة والاعتزاز بالإسلام، تلك الأحداث هى الثورة الإيرانية، الجهاد الإسلامى فى أفغانستان، الانتفاضة الإسلامية فى فلسطين، وإسلام هؤلاء جميعا، فى نظرنا، هو إسلام الغالية. كما يرى الترابى فى تلك الصحوة الجديدة بديلا لنظم سقطت وزلزلت، سياسية كانت أم اقتصادية، ورأسمالية كانت أم اشتراكية، وقومية كانت أم وطنية لا دينية؛ وخلصا مما ازدحم به العالم الإسلامى من صور الفساد والفجور فى الأخلاق، والاستبداد والاضطراب فى السياسة، والخيبة والتخلف فى الاقتصاد، ووجوه الاستضعاف والانكسار الدولى فى وجه

الصهيونية والامبريالية، تلك، وايم الله، أجندة للتجديد هوجاء الطول على الرغم من تحديد «الجماعة» لموقعها في خارطة التجديد الإسلامى إلى جانب غالبية مختلفة قاصرة عن الوعى بحقائق العصر (إيران وأفغانستان) ناهيك عن التجديد .

إلا أنا نحسن الظن ونقول بأنه ربما كان لتلك الجماعة في مجال الأحياء والتجديد غير نهج، خاصة وشيخها الترابى يعلن على رعوس الأشهاد، في كتابه ذلك بأن حركته قد سلمت من «علل الذين جعلوا في ظاهر النص، وكل القوانين ف يظاهر السمئت ففعلوا عن روح الدين ومغازيه» أو يعلن بأنها قد جاوزت في نهجها التجديدى للإسلام، الأطر المعروفة للتفقه والآثار المنقولة في الفقه، كل تلك مزاعم تقود إلى تساؤل واستخبار، تساؤل عن ماهية هذا الأحياء التاريخى لـ «ماضى زاهر» أهو إحياء للنماذج التاريخية في الحكم وتقويم البلدان، أم هو أحياء للسنن وتشكيل للمجتمع بما يوافق أصول العقيدة؟ فإن كانت الأولى فهل يملك دعاة التجديد القول بأن كل النماذج التاريخية الإسلامية التى يسمعون للعودة إليها كانت خالية من صور الفساد والفجور في الأخلاق، والاستبداد، والاضطراب في السياسة؟ وإن كانت الثانية فلماذا يظن «اسلاميو» السودان الذين جاءوا في مآخرى القرن العشرين بأنهم قادرون على مرأاتنا في عاقبة هذا الأمر ما لم نره في بدنه، بعد عهد الرسول وخليفته الشيخين؟ أم يراد منا أن نصدق قول الترابى بأن وقع فكر الحركة الإسلامية السودانية، منذ بدايته كان «كمثل وقع القرآن على حركة الدعوة بصدر الإسلام حين تنزل فأخرج الجماعة الأولى من الظلمات إلى النور لأول وهلة فسماه الله نوراً مبيناً . لن نفعل ما يفعله «الأخوان» بخصوصهم فترمى صاحب هذا القول بالتجديف، ولكن سنفترض صحة دعواء ثم ننقب سيرته وسيرة صحبه بالمناقيش لنرى إن كانوا، حقاً، مثل الصحاب الأول الذين تساموا عن حوائج العاجلة اقتداء بالنبي المصوم، أو مثل، مثل الصحاب الأول الذين تساموا الصحاب قد أعرق أعماله بالمعاصى عندما اغترض الدنيا .

نسأل أيضاً عن التجديد الحضارى الذى يبتغى به الدعاة الجدد إلغاء الحضارة المعاصرة كلها، مظنة بعث لنهج في الحياة جديد، ولحكم يرقى على كل ما بلغته الانسانية

من قمم في الكسب المياسى، وما التأمت به من مؤسسات هي خلاصة جهد البشرية عبر قرون، فالحضارات الإنسانية سلسلة مترابطة أسهمت فيها الوثنية الهيلينية بقدر ما أسهمت فيها عقائد الذين هادوا والذين تنصروا والذين اتخذوا الإسلام ديناً. كما أن الظاهرة الحضارية لم تبدأ من فراغ وإنما هي نتاج تواصل وتلاحق قادا إلى بناء فوق بناء، أو هدم بناء؛ فما الذى يرفضه الإسلام في حضارة هذا العصر التى هي قمة حضارات الإنسان؟ ثم ما هو الذى ستعود إليه «الرافضة الجديدة» فى ماضى الإسلام الزاهر لكيما تجد فيه بديلا للحضارة المعاصرة، أهو الفقه؟ أم هي الشريعة؟ أم هو كتاب الله الكريم وسنه نبيه المصطفى؟ وإن كانت الأخيرة فما هو مدى اجتهاد تلك «الرافضة» فى الخروج من ظاهر النص إلى جوهر الحكم الإلهي؟ تلك هي القضايا التى تثير التساؤل والاستخبار. نحددها فى أبواب ثلاثة هي أولا مفهوم الهوية الإسلامية فى إطارى الواقع القومى والمحلى ومرجعيتهما الدينية والتقليدية، وثانياً الأحياء الدينى بمعنى بعث التجربة التاريخية الإسلامية، وثالثاً التجديد «الأصولي» الذى يقوم على إلغاء كل مكتسبات الإنسان بغية استبدالها بنهج فى الحياة، جديد قديم. هذه القضايا نتناولها فى تلك الأبواب الثلاثة لنعالج فى كل واحد منها جوهر ما طرحه «أصوليو» السودان من افتراضات حول القديم وما اقترحوه من بدائل للراهن. ثم مدى صحة تلك الافتراضات فى إطارها التاريخي، وجدوى البدائل المقترحة فى ظل الواقع الذى نحن فيه. فى كل هذا فإن الدين ليس محل امتحان أو حساب، باعتبار أن الدين منظومة أحكام خلقية يلتزم بها الناس فى كسب الدنيا وكسب الآخرة وهم يطورون معارفهم بالفعل وينمون قدورهم بالعمل؛ محل الامتحان والحساب هو الفهم المغلوط للدين، أو الاتجار به من قوم يتدفقون فى الباطل ويسارعون إلى الشر.

الهوية.. والأهواء

لا أعرف بلداً من بلدان أفريقيا أو دولة من دول العرب تشابه السودان فى تنوعه وتعددته؛ فأهله مختلطو الأنساب والعروق، لغاهم التى جبلوا عليها - وما زال بعضهم

يتراطن بها - تعد بالمتئين فى شماله المسلم وجنوبه غير المسلم، وأديانهم شتات شتات، والكل بدينه مستمسك، وفيه واجد الأمانة وسكون النفس. والسودان مع هذا بلد عتيق تعود أصوله إلى بدايات الحضارة فى وادى النيل، وهى أصول سبقت الإسلام بدهور ولا يتكرر لها ورثتها بالرغم ومن وثيتها. لهذا فإن الجنوح إلى اختزال الشخصية السودانية فى بعد واحد، بله الدعوة لإلغاء كل بعد آخر من أبعاد تلك الشخصية، ليس هو فقط تكليف للأشياء، ضد طباعها، وإنما هو أيضا نذارة بشرمستطير، هذا إن افترضنا بأن غاية أى مجموعة بشرية تقيم فى رقعة معينة من الأرض هى محاية أفرادها لبعضهم البعض، إنلم يكن توافهم واعتراؤهم البعض إلى البعض.

بيد أن هناك افتراض آخر يتبع استيقان مجموعة بعينها بأن بُعدا بعينه من أبعاد تلك الشخصية المتنوعة هو الذى ينبغى أنيغلب ويسود؛ وهذا فى حد ذاته ليس بافتراض يجعل المرء فى دهش إذ أنه من حق أى رجل أنتسب لدين أو شب على ثقافة المباهاة بثقافته والسعى لنشر دينه ومعالاته الدهش يجيىء عندما تصبح الدعوة قهراً، والسعى استعلاء لأن هذا يفرق أهل الوطن الواحد، متنوع المنابت ومتعدد الديانات واللغى، إلى علويين وسفليين، وهذا مما لا يرضاه لنفسه أحد. ولا نرمى «الأخوان» بالباطل عندما نقول هذا لأن هذا هو الطريق الذى ساروا فيه فى المهدين اللذين ولوا الأمر فيهما (عهد النميرى وعهد البشير) دعواهم فى هذين المهدين هى الجهاد ضد الكافرين الذين «نفوا الخالق وجحدوا شرعه»؛ والكافر، فى عرف «الجماعة»، ليس فقط هو من لم ينعم الله عليه بعد بالدخول فى دينه الحنيف بعد، بل كل مسلم رأى شطوط «الجماعة» تباعدًا عن الحق.

تلك الغلواء اندفعت إليها جماعة «الأخوان» وهى تستلحق الإسلام بها وتدعى وراة تركته كلها باعتبارها الأمين على مصالح المسلمين أجمعين، وهذا زعم يجافى الثوابت التاريخية والواقع الاجتماعى والثقافى. إلا زن الواقع والتاريخ، فيما يبدو، لا يعنيان شيئاً لهذه «الجماعة» التى تتحل الوصاية على مسلمى السودان؛ وفى رده على سؤال فحواء أن

الواقع السياسى السودانى يقوم على ثوابت فكرية وسكانية لم يستوعبها «الأخوان» أجاب الترابى بالقول: «بالطبع لنا حساباتنا ولكننا لا نستسلم للتاريخ أبداً، ولا نؤمن - على مستوى العقيدة - أن التاريخ يشكل حتمية تحد من حركة الإنسان». مكن التناقض فى هذا الحديث هو أن الحركة «الترابية» تزعم بأنها تتطلق فى دعاواها من حقيقة أنها اللسان المعبر عن رأى الأغلبية المسلمة الصامتة من أهل السودان، إلا أنها عندما تجابه بأن الواقع التاريخى الذى يكيف وجدان هذه الأغلبية يتناقض تناقضاً كلياً مع دعاواها تجيب بأنها ستقفز فوق هذا الواقع أو تدوس على مسلماته.

ما هو هذا الواقع؟ وما هى قدرات «الترابيين» على إلغاء تاريخ أمة يعود إلى بدايات حضارة الإنسان؟ ما هو وجه الصحة فى الزعم بأن مسلمى السودان لا يعرفون رباطاً بينهم وبين أخوتهم فى الوطن غير الدين؟ وفى أن المسلم منهم لا يريد أن يتلقى الكافرين من أخوته فى الوطن إلا بضرب الرقاب؟ وما وجه الصحة فى أن مسلمى السودان لا يريدون لبلادهم إلا أن تكون رأس رمح للجهاد ضد الكفار حتى لا يبقى الله منهم دياراً؟ وأنهم غابطون بأعباء ذلك الجهاد حتى وإن قاد إليهم زرعهم وضرعهم، وقانونهم بمعاناته حتى وإن كان ثمنها هو عزل العالم أجمع لهم؟ هل كان هذا حقاً هو موقف مسلمى السودان من الشطط الدينى فى عهد النميرى الذى أسقطه مسلمو الشمال، جيشاً وشعباً، بالرغم من تزييه براية الإسلام؟ أو كان هو موقفهم من «الأخوان» فى عهد الديموقراطية الثالثة التى أثبت الاقتراع الشعبى فيها بأن دعاة الهوية الأحادية هؤلاء، مع كل ما اتيح لهم فى عهد إسلام النميرى المزعوم، مما لم يتيح لغيرهم من تمكن سياسى ونفوذ اقتصادى ومال طريق، لم يفلحوا فى اكتساب عشرة بالمائة من أصوات مسلمى الشمال، هذا المعيار «النصرانى» فى التقويم (الانتخابات) لا يملك أن يفكره «الأخوانيون» بسبب من «نصرانيته» ففى حديث له عقب انتخابات الجزائر ذكر الترابى بأن «مستقبل الجزائر غداً أشد وضوحاً لأن الانتخابات أثبتت أن الإسلام هو قدر الجزائر التاريخى والشعبى...» ومن المؤكد أن العراقيل الانتخابية الشكلية لن تقف فى سبيل ذلك القدر فهو سيعبر عن نفسه عاجلاً أو آجلاً لكنا نود أن يعبر عن نفسه من خلال إطار متسامح

حتى يكون لطيفاً متدرجاً هذا المعيار «الانتخابي» الذي ارتضاه الترابي للجزائر التي انتظم الإسلام كل أهلها، العربي منهم والأمازيقي، وهذا اللطف والتدرج الذي تمناه لمسيرة الإسلام بينهم، أحق به السودان الذي ما زالت للوثية والمسيحية مكان فيه بين أقوام لا يحسبون بالمتئين والألوف وإنما حسابهم بألوف الألوف. ثم نسأل مجدداً أن لقيت غلوا «الأخوان» تأييداً من مسلمي السودان في هذا العهد «البشيري» الذي جاء بأسنة الرماح وما زال باقياً في الحكم بأسنتها. فإن كان الجواب على كل هذه الأسئلة بالنفي أولاً فإن هذا يعني بأن حملة الرسالة الجديدة قد التحسوا من الناس حقهم وأخذوا يتقمنون أمراً لم يشتهروا المسلمون فيه ومع هذا يريدون قسرهم على أعبائه.

وإن تركنا التحاسن حقوق الناس في الحاضر فهل يستطيع أحد أن يقول بأن هناك نسباً بين إسلام أهل السودان الذي توارثوه وفطروا عليه وبين هذا الشوط الذي يسوقهم إليه «الأخوان»؟ إسلام أهل السودان تناولناه بالفصل في كتاب قادتنا إلى تسطيحه غلو النميري باسم الإسلام. في ذلك الكتاب ذكرنا بأن الإسلام «ما كان ليستكن في وجدان أهل السودان لولا تعاليم الفقهاء والمتصوفة الأول الذين وفدوا إلى ديار النوبة والمسيحية كدعاة مرشدين لا غزاة فاتحين، ولم يكن سبيل هؤلاء الرجال في نشر الدين إكراهاً حملوا به أهل السودان على النوافل بل مهادة حببت إلى قلوبهم الفروض» وفيه أوردنا أيضاً أن أول حملة إسلامية لغزو دولة النوبة المسيحية في شمال السودان بقيادة عبد الله بن أبي سرح في عهد عمرو بن العاص، لم تقهر شعب النوبة وملكها على الإسلام بل عقدت معهم عهداً وفاقاً هو أقرب إلى الاتفاق التجاري. وفي روايتين لتاريخ تلك الحقبة أورد المؤرخون بأن ذلك التبادل التجاري اشتمل على مد ملوك النوبة بالحبوب والخمر. روى البلاذري (فتوح البلدان) أن «المهدي أمير المؤمنين أمر بإلزام النوبة في كل سنة ثلاثمائة وستين رأساً على أن يعطوا قمحاً وخل خمر وفرساً أو قيمته. هذه الرواية أكدها المقريزي في (الخطط) بقوله «أول ما تقرر هذا البقطن على النوبة في إمارة عمرو بن العاص لما بعث عبد الله بن أبي سرح... ثم قرر الصلح معه على ثلاثمائة وستين رأساً في كل سنة. وعن أبي خليفة، حميد بن هشام البحتري أن الذي صولح عليه النوبة ثلاثمائة

وستين رأسًا لفيء المسلمين، ولصاحب مصر أربعون رأسًا، ويدفع إليهم ألفى أردب قمحًا ومن الشعير كذلك ومن الخمر ألف أقتين للمتملك (ملك النوبة) ولرسه ثلاثمائة أقتين من الخمر».. تلك هي روايات البلاذري والمقرئزي وهما المصدران الأساسيان لتاريخ الغزو الإسلامي للسودان في عهد عمرو في ذلك العهد، إذن، لم يقبل مجاهدة الإسلام بقاء أهل السودان على مسيحياتهم فحسب، بل تعاقدوا معهم على إمدادهم بالخمور للوكهم وكثائسهم. نروي تلك القصة حتى نبين كيف كان مجاهدة الإسلام الأولين يتعاطون الأمور في تعاملهم السياسي مع الواقع الاجتماعي، يعترفون بثوابته ويتكيفون معها لمصلحة أغلب، حتى وإن حملهم هذا على التفاضى عن المنكر.

النسب بين إسلاموية «الأخوان» وإسلام الفقهاء، والمتصوفة الذين أقاموا الدين في ربوع السودان نفتقده أيضا في النهج الذي سار فيه الدعاة الجدد لنشر ألوية الدين، فلم يعرف تاريخ الدعوة الإسلامية في السودان فقيها أو متصوفاً واحداً تمارى في المعجب والخيلاء للحد الذي أنكر فيه إسلام غيره المسلمين، حتى من اختزل منهم برأيه؛ وكان هذا هو حال الحكام المسلمين البناة في سنار ودار فور. فبدايات الإسلام السوداني كانت على يد الفقهاء الوافدين من المشرق والمغرب (الشيخ إبراهيم البولاد من مصر، والشيخ تاج الدين البهاري من بغداد، والشيخ التلمساني المغربي من المغرب، والشيخ علامالله من اليمن) جاءوا لنشر الدين بالحسنى في أرض مسيحية أو وثنية فأقاموا الزوايا والمساجد للصلوات، وأنشأوا الخلاوى للتعليم الدينى، واحتوش الناس أجمعون بهؤلاء الرواد، كما أحرق بهم طلاب العلم قنبغ من بينهم شמוש المعارف مثل الشيخ محمد عيسى سوار الذهب والشيخ عيسى ورد بشارة (أول من أقام مسجداً للصلاة في السودان الوسيط في قرية كترانج).

ولم تكن المسيحية والوثنية هما السمة الوحيدة المميزة لذلك السودان وإنما كانت هناك سمة أخرى، أصول أهله العرقية. فجميع أقوام السودان كانت من عناصر غير عربية، (النوبة الحاميون في شماله وشرقه والزنج فيما تبقى من أرضه) إلى جانب

الهجرة العربية إلى الشمال والشرق، وإنما من بعدها العنصر العربي في السكان الأصليين فخلقوا بذلك عنصراً جديداً، إلا أن هؤلاء الأقوام مع استعراهم ودخولهم في الإسلام ظلوا يحافظون على عاداتهم وأعرافهم خاصة في الطقوس الاجتماعية. ولهذا فإن التأثيرات المسيحية والوثنية على الشخصية السودانية لا تغلّي بتمنى ذهابها (wishing it a way) لما خلفته من أثر على البنية الفكرية السودانية بعبادات وطقوس وأساطير أثرت على المزاج العام وأنماط السلوك الاجتماعي. وفي تقديرنا ما كان للإسلام أن يبقى ويزدهر لولا أن دعائه الأولى من الفقهاء قد تراضوا مع الناس على صيغة للتعايش الديني مع هذه الوثنية حتى بدا سلام أهل السودان لبعض الرحالة المسلمين وغير المسلمين وكأنه اسلام زائف. فاين حوقل، مثلاً، يحدثنا في كتابه «صورة الأرض» بأن البحة (أهل شرق السودان) «سود كالأحباش» واسلامهم اسلام تصنع، والبقوى، فيما روى الأمير يوسف كمال في مؤلفه بالفرنسية عن آثار أفريقيا ومصر، يروى بأن أهل ارقو ودنقلا، مع إسلامهم، كانوا يعاملون ملوكهم كالألهة حتى القرن الثامن عشر، ومن ذلك الزعم بأن الملوك لا يأكلون كالبشر، ولهذا فإن شاء الحظ العاثر لفرد أن يرى الملك وهو يأكل أعدم في الحال.

ذلك، أيضاً كان هو حال أول دولة إسلامية قامت في السودان، مملكة الفنج، في سنار؛ فبالرغم من انتماد حكام الفنج للإسلام إلا أن المجتمع السناري كان نموذجاً للتعايش بين الاسلام والوثنية، خاصة وأن حكام سنار أنفسهم قد انحدروا من صلب قبائل زنجية الأصل ما فتئت، حتى ذلك الوقت، تمارس الوثنية، كما كان ذلك المجتمع يضم أخلاطاً من الأقاويم حدد لكل واحد منهم دوره في المجتمع حسب أصله. في ذلك المجتمع تعايش (الفقرا) أي الشيوخ المتصوفة مع كجور (سحرة) النوبة، كما تعايش جلد الفهد (رداء كبير القوم عند الشلك) مع العمامة في الزي الرسمي الذي كان يرتديه الحاكم السناري، ذلك التعايش السلمى أسعد على نشر الفقهاء للإسلام بالحسنى. وقد انجب البيت السناري ملوكاً كانوا أكثر قربى بأهل العلم من رصفائهم، مثل بادى أبوشلوخ الذي كان له الفضل في ابتعاث الطلاب إلى الأزهر في مصر ولهذا أصبح اسم رواق أهل السودان في الأزهر بالرواق السناري.

هذه المهادة كانت هي السبيل الذى انتهجه الفقهاء، الأوائل لنشر الدين بين أهل السودان حاكمين ومحكومين، وعلى ذات النهج سار المتصوفة، خبروا أعراف الناس وعاداتهم فأثوهم من حيث يثيرون وجدانهم، فالذكر الجماعى لم يبق على سمته الموروث بل أخذت توشيه الأهازيج العامة وتصحبه دقات الطبول الأفريقية التى تثير احساسيس القوم وانفعالاتهم. ويروى ضيف الله أن واحداً من هؤلاء الشيوخ (اسماعيل صاحب الريابة) كان يفنى فى الحفلات، وفى ساعات وجده الإلهى «يُحضر البنات والمرايس للرقيص».

وقد يفيد أن نقف هنا وقفة قصيرة عن معلم هام من معالم التصوف الإسلامى، الأصل الذى انحدرت منه آباء التصوف السودانى وأساتيد فرقته المعروفة تتلمذ على يديه أغلب الفقهاء والمتصوفة المرموقين فى السودان. ويجدر بالذين استولوا قسراً على «التركة» الإسلامية فى السودان أن يتفطنوا فى سيرة، السيد أحمد بن إدريس الفاسى. هالى حلقة ابن إدريس بالمدينة المنورة تدافع شيوخ الإسلام يتلقون من يده المعارف وينهلون العلوم؛ على يديه تتلمذ الميرغنى الكبير فأجازه ليتوجه من بعد إلى بلاد الجبيرة (أريتريا) ينشر العلم بين أهلها قبل أن ينحدر إلى السودان، وتتلمذ عبد الله الموازى الذى حمل راية الإسلام إلى جبال النوبة، وتتلمذ الشيخ المجذوب قبل عودته إلى شرق السودان وشماله لينشئ الطريقة المحمدية الشاذلية، وتتلمذ إبراهيم قبل أن يستقر به المطاف فى كريمة ليقيم الطريقة المحمدية، ونهل من علمه، عبر تلميذه الميرغنى، الشيخ إسماعيل الولى ثم اندفع هو وابنه محمد المكى ينشران الإسلام فى غرب السودان.

وكان أكثر ما حذر منه معلم فقهاء السودان تلاميذه هؤلاء غرور العلماء، ومغالاة الذين ينزعون منهم إلى تكفير الخصوم. ولعل أروع مباحثه فى هذا المجال رسالتان، «الرد على أهل رأى بالصواب لموافقة السنة والكتاب».. ومناظرته لفقهاء عسير. حذر الشيخ فى رسالته الأولى من العلماء والفقهاء الذين لا يوافق سرهم علانيتهم، ونهى عن التظاهر بالدين لأن ذكر الله، فى عقيدته، لا يكون إلا بالقلب (ألا بذكر الله تطمئن

القلوب) كما نصح الفقهاء بالتواضع فى أحكامهم وهو يعيد عليهم قولاً للإمام مالك عندما حانت وفاته؛ فقد روى أن الإمام مالك أخذ يجهش بالبكاء عندما وافته المنية فسئل ما يبكيك يا أبا عبد الله؟ قال: «وددت أننى جُلدت بكل كلمة قلتها سوطاً ولا ألقى النبى بشئ زدته فى شريعته» «أهل الرأى» الذين تحدث عنهم الشيخ الحكيم، عليه رضوان الله، هم الأئمة الأربعة، ففى اجتهاده أن هؤلاء الأئمة بشر لم يأتوا بشئ، مُنزل، ولذا فللمسلم أن يجتهد رأيه ويخالفهم، وفى هذا أورد الشيخ حديث الرسول: «العلم ثلاثة: آية محكمة، وسنة ماضية، ولا أدرى» أى أن هناك الكثير الذى قد يجهله العالم، ولهذا فمن الخير الذى يجعل أمراً أن يعترف بجهله به بدلاً من الفتوى بالظن. كما نبه ابن إدريس ومريديه، فى تلك الرسالة، بأن لا يستكينوا لأحكام لا يسندوها واقع لأنها جاءت من العلماء حتى وإن كان هؤلاء العلماء هم الأئمة الأربعة لأن الله تعالى قال (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء، قليلاً ما تذكرون) هذا مثال من أصول الإسلام السودانى لم يعه فقيه هذا الزمان الردى الذى ذهب به الخيلاء والفرور الفكرى إلى حد التظنى بأنه قادر على إعادة صوغ الإسلام السودانى كله وفق هواه.

استنكر فيها إكراه الشيخ العالم الناصر محمد بن عبد الوهاب على رأيه؛ فمع إقراره بعلم الشيخ وفضله إلا أنه احتسبه رجلاً كالرجال يجتهد الرأى فإن أصاب فلنفسه وأن أخطأ فعليها، ولهذا أنكر عليه المسلم باسم الإسلام. وقد لقى الصوفى العالم ابن إدريس تقديراً كبيراً من إشراف تهامة بالرغم من تشدهم ضد الصوفية. وذهب بابن إدريس الحرص على أن يجتهد كل مسلم رأيه بنفسه أن طالب فى رسالته القصيرة (خطبة النكاح) كل زوج أن يعلم زوجته حتى تنفطن فى أمر دينها بنفسها دون حاجة لزوجها.

لا غرابة، إذن، إن الفى الترابى ذلك الجزء من الميراث الإسلامى السودانى بجملة واحدة وصف فيها تدين تلك المرحلة بالتدين الاجتماعى، ولا غرابة أيضاً فى تمزيقه لأوصال التاريخ وهو يتحدث عن المهدية، أولى المحاولات لتثوير الإسلام فى السودان. فالمهدية التى «انحشد أهل السودان تحت راية جهادها قد ظهرت البلاد»، حسب قوله،

«من الكفر وأتمت الدين بإقامة دولة إسلامية بسطت شرائع الإسلام وأمارته وقضاءه... وسعت للسير بالجهاد فيما حولها من الأقاليم لتطهير الأرض وتملاؤها خيرًا». ذلك المشروع التحريري الإسلامي لم يقض عليه، حسب رأى الترابي، إلا «أحداق الأمبريالية الغربية على المهديّة مع من أعانها من السودانيين». لا غرابة في هذا وذلك لأن الرجل قد أوهم نفسه بأنه صاحب رسالة لبعث إسلامي يتجاوز حدود بلاده؛ ومن تبالغ فيهم مثل هذا المرض لا يخنعون بالحق حتى يدمى الواقع أنوفهم.

إن الثورة المهديّة، في رأى كثير من أهل السودان، تستمد عظمتها من أنها ثورة تحريرية ضد نظام مستعمر غشوم، وإن كانت رأيته التي تجحف ورامها الناس هي راية الإسلام. ذلك النظام الاستعماري لم يكن هو حكم الكافرين بل هو دولة الخلافة الإسلامية التي آل إليها سلطان المسلمين في أعقاب تساقط الممالك العربية الإسلامية بعد العصر العباسي الثاني، ومنذ أن تواطأ الخليفة المعتصم مع خثولته من الأتراك؛ هذه حقيقة تاريخية لا يلغها اللعب بالألفاظ. ولهذا فإن اهتق أهل السودان بالأمام الثائر، وطنيًا غيورًا، وعسكريًا ملهمًا، ورائدًا تطهريًا إلا أن كثيرًا منهم لم يقبلوا منهجه في توير الإسلام لمخالفاته لكل مبادئ التسامح المبني في السودان، هذا هو «الفتح» و«ذلك» تكفير المهدي لكل خصومه من العلماء حتى لم يبق جميعًا من مجال غير الأنطواء تقيه وضرورة، أو اللواذ بالخارج طلبًا للسند والتعصيد، والأخيريون هم من «أعان» الأمبريالية في عرف الترابي، وفي تلك السيرة لهذا السلف الذي استجد بـ «الكافرين» خلف لاحقون، فقد لاذ بحمى «الكافرين» أمام الثورة الإسلامية الخميني في ضواحي باريس، فمن هناك كان يبعث برسائله المسجلة لأهل إيران، وكان يتلقى وفود الصحافة الضالعة في ركاب «الأمبريالية»، كما منها «شد الرحال» إلى دولته الجديدة - لا على متن ناقلة يعلوها طورًا ويهبط منها طورًا كما فعل عمر العظيم في طريقه إلى بيت المقدس - وإنما على متن طائرة (بونيق ٧٤٧) تابعة للخطوط الجوية السويسرية؛ وتلك الأمبريالية هي التي ظلت تمد مجاهدي الأفغان بالسلاح في برنامج كانت تُعد تقاصيلة في واشنطن، هذان هما نموذجًا الثورة الإسلامية المعاصرة في رأى الترابي. أو يكفي هذا أم نضيف

إليه ابتعث الترابى لصديقه الجديد عمر عبد الرحمن إلى نيو جيرسى، إحدى ضواحي نيويورك ليعلى رايات الإسلام فى حمى الأميريالية.

على أن أكبر الفرى هى حديث الدكتور المؤرخ حول المشروع التحريرى الإسلامى الذى سعت به المهدي لما حولها من الأقاليم، لذلك الأمر نشير لأن ما يوحى به حديث الدكتور المجدد هو أن التحرير الإسلامى يتم باقامة «إمامة شاملة تطبق شرائع الإسلام وقضائه».

حتى وإن لم تتجاوز تلك الشرائع وذلك القضاء - فى واقع التجربة المعيشة - غير تطبيق الحدود. وقد أثبتت التجارب أن فهم «الأخوان» لمشروع البعث الحضارى الإسلامى لم يتجاوز ذلك الأفق المحدود. فما الذى يبتغيه الترابى و«أخوانه» حقيقة من غلوائهم تلك؟ فنحن إن فهمنا الأفق الحضارى للتثوير المهدوى للإسلام من منطلق التوجه الرسولى للإمام المهدى الذى تقاسمته التطهيرية الدينية، والنوازع الوطنية، والتهويمات الصوفية، إلا أننا لا نفهم ما دعى هذا العالم الباريسى؟ فى تقديرنا أن ما يستبغيه «الأخوان» هو السلطان، وهو سلطان لا سبيل لأقلية مسحوقة إليه إلا بالتغلب وحط الآخرين، وفى هذا للترابى أنظار باريسيون مثل «المناضل» الكمبودى بوك بوت الذى تلقى تعليمه وثقافته اليسارية فى مدينة النور وتعم بلبراليتها ثم عاد إلى بلاده فركبه عفريت.

حقيقة الأمر أن الحركة «الأخوانية» تستقضى فى هذا التطرف خطى إمامها سيد قطب وشيخها المودودى؛ هذا أمر لم ينكره الترابى لأنه ذكر فى كتابه الذى أرخ به نشأة الجماعة «الأخوانية» بأن الحركة «كانت عالية فى زادها الفكرى والتنظيمى على الخارج، وكانت تتناول غالب أدبها من كتب الأخوان المسلمين فى مصر أو كتابات المودودى». ولا نحسب أن الحركة قد تطورت كثيراً فى هذا المجال لأن «القطبية» و «المودوية» ظلت تسم كل مناهجها وأفكارها، تلك فى اعتقادنا هى الخطيئة الأولى. إلا أن التعارض الفاضح بين تلك الأفكار والمناهج، وبين الواقع الذى أراد «الأخوان» قسره عليها دفع بهم إلى خطيئة أخرى، المراوغة والكذب.

لن نقف طويلاً عند فكر أبى الأعلى المودودى لأنه، بنشأته وتطوره، فكر غريب على البيئة السودانية بل هو، فى أساسه، رد فعل هندي إسلامى على الهندوكية. يقول المودودى فى كتابه «نظرية الإسلام وهدية» إن «وظيفة رأس الدولة فى الإسلام هى أن يدبر أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام، ولأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئى ولا يحق للذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام أن يشتركوا فى انتخاب الرجال لهذه المناصب»، ومثل هذا الحديث لا يتيح لأمثال بنازير بوتو تولى الحكم فى الدولة الإسلامية، ويقول المودودى حول المواطنة إنها تعتمد فى الإسلام، على الإيمان والاستقرار فى دار الإسلام أو الهجرة إليها بموجب قوله تعالى: «إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» (الأنفال، ٧٢). وعلى أى حال فقد أثبتت التجربة الباكستانية نفسها هشاشة هذه الفكرة التى اختزلت عناصر الشخصية القومية فى المجتمعات المركبة فى بعد واحد هو العقيدة؛ فوحدة العقيدة تلك لم تمنع البنغال من الانسلاخ من الدولة المسلمة الموحدة عندما تأذى أهلها من هيمنة أهل السند عليهم، فأنشأوا بنغلاديش.

وقفتا ستكون عند النظرية «القطبية» التى فصلها صاحبها فى كتابه «معالم فى الطريق» وبنائها على افتراض يقول بأن العالم الإسلامى يعيش اليوم فى جاهلية كتلك التى عاصرها الإسلام أو أظلم، وفى اعتقاد الدكتور سيد قطب لا مخرج للدعاة الجدد إلا بالاستعلاء على هذا المجتمع وبأن لا يعدلوا فى قيمهم وتصوراتهم قليلاً أو كثيراً للالتقاء معه فى نصف الطريق. تلك دعوة لنسف المجتمع، نلتمسها فى مقولات الترابى حول جاهلية الحضارة المعاصرة وحول إلغاء الواقع التاريخى فى السودان، بل الاستعلاء عليه، ويذهب الدكتور قطب أيضاً إلى الدعوة لمحاربة الدولة الإسلامية لأنها تعوق انتشار الإسلام، كما يدعو لامتداد تلك الحروب الغشوم إلى المجتمعات الوثنية فى أفريقيا والهند ودون أن يقدم لأولئك الذين يسعى لادخالهم فى الإيمان؛ بحد السيف إن شاء، وبالاستئلاف إن شاءوا ما يعينهم فى دنياهم. فأهل الهند وأفريقيا لا يعانون من أزمة

روحانية. شأن أوروبا التي أنهكتها المادية في حساب «القطبيين»، وإنما يعانون من مشكلات فيزيقية حلها في الأرض بالعمران والتقدم العلمى. لم تكن تلك هى بشارة قطب، بشارته للمستألفين هى أن قيام الحضارة بطريقة الإسلام ومنهجه لا تتوقف على درجة معينة من التقدم الصناعى والاقتصادى والعلمى. أولا يرى الناس ما فى هذا الحديث من فاشية وتخلف لم يعرفها الإسلام إلا فى أفكار المهووسين من الخوارج والحشاشين. ثم أولا يرون وجه الشبه بين تلك الأفكار الناسفة وبين ما يشيعه «الأخوان» حول الدول الإسلامية القائمة من اتهام بتعويق مسيرة الإسلام، أو يرددونه من أوهام حول دور الحركة الإسلامية السودانية الرائد فى أفريقيا، وهم لما يفلحوا بعد فى أن يحققوا لمسلمى السودان أدنى الضروريات.

تلك، لعمري، خيبة مزدوجة، فمن ناحية أراد «الأخوان» تقمص شخصية لا صلة لها بمسار التاريخ الإسلامى فى السودان القديم - ناهيك عن الحاضر - وفق تصور نظرى للإسلام المثالى الذى لا يطابق الواقع التاريخى الإسلامى، ويسبب من نظريته وتجافيه للواقع فهو تصور وهمى، أما الثانية فهى عجزهم عجزاً كاملاً عن صوغ مشروع حضارى لأمة المسلمين يرسون نموذجهم فى السودان، ثم يتجاوزون به حدوده إلى عالم المسلمين. هذا المشروع الجديد تستلزمه مناداة «الأخوان» برفض حضارة العصر التاريخى ودعوتهم للقطيعة الكاملة معها، ولهذا لا يمكن اختصاره فى شعار «تحكيم شرع الله». فكفى المسلمين ما لاقوه من اختزال الخوارج للإسلام كله فى شعار «الحاكمية لله». فالذى يريد أن يعرفه المسلمون هو المشروع الإسلامى الجديد فى مؤسسات السياسة، وفى مؤسسات الاقتصاد، وفى أنماط التعامل مع العالم غير المسلم، وفى وسائل الانفكاك من أسار التخلف، نتحدث عن النماذج «الإسلامية» الأصلية لا اللهاث وراء برنامج صندوق النقد الدولى «الجاهلى».

نجيء بعد إلى الخطيئة الثانية، الكذب والمراوغة. فمع كل ذلك الاستعلاء والغرور وتضخم الذات أدرك «الأخوان» بأن إكراه أهل السودان على هوية ذات بعد آحادى أمر

دونه خرط القتاد، ولهذا فمتى ما تبدى لهم فى ساعات الجزر بأن لا حيلة لهم مع الواقع، أخذوا يراوغون بحديث مكنوب حول التعايش السلمى بين أهل الملل المختلفة فى ظل الدولة الإسلامية، هذه المراوغة قادتهم لاستتباط تبرير فقهى من «صحيفة المدينة» العهد الذى وادع فيه رسول الله غير المسلمين من يهود، وأقر حقوقهم فى الأموال. أتخذ «الأخوانيون» لأنفسهم هوية قومية تحت دثارهم الجديد ذلك، وهم الذين لم يرتضوا لأهل السودان بغير هوية واحدة فى الهوية الإسلامية، وأقاموا تنظيمًا جديدًا أسموه «الجبهة القومية الإسلامية» مقدمين فيه الانتماء للأرض وأهلها على الانتماء للدين، ومتبعين ذلك بميثاق قومى يقر بحق غير المسلم فى أن يلى أمور المسلمين فى السودان.

فى كل واحدة من هذه المزاعم كانوا مراوغين، فصحيفة المدينة لا تصلح نموذجًا للحكم خارج إطارها التاريخى، وهو إطناء تبدل أمره بعد «بدر» وأصبح أثرًا بعد عين فى عهد عمر، ويحدثنا الإمام مالك فى «الموطأ» بأن أمير المؤمنين عمر قد أخرج اليهود الذين وادعهم الرسول فى صحيفته من خيبر دون تعويض على ما لهم، وأخرج يهود فدك بعد أن قيّم أرضهم وزرعهم وأعطاهم النصف وهو يقول : «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب». ولو كانوا، كما زعموا، مجتهدة يعودون بالاسلام إلى الأصول بدلا من التمسك بالنقول لوجدوا فى هذا الدين القيم ما يعينهم على مخرج صدق مما أوقعوا أنفسهم فيه من حرج، لو جدوا فى القرآن ما ينجيهم مما استورطوا أنفسهم فيه بالخفة فى كبائر الأمور. فالقرآن - وهو حمال ذو وجوه - إن كان هو القاتل فى وجهه المدنى. مع كل ما فى صحيفة المدينة من تسامح وموادعة؛ ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لفرغناك بهم ثم لا يجاورونك﴾ فيها إلا قليلا ملعونين أينما ثقفوا وقتلوا تقيلا ﴿(الأحزاب ٦٠، ٦١) والقاتل﴾ فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فضدوا الوثاق فإما منا بعد وأما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ (محمد ٤) والقاتل: ﴿يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم﴾ (التوبة ٧٣ والتحريم ٩) هو أيضا الذى يقول فى أصوله المكية: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل﴾ (الأنعام ١٠٧).

ويقول: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمانا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين﴾ (الفصل ٢٥).

فما هي حقيقة اجتهاد «الإخوان» أمام كل هذه الخيارات؟ انتهى بهم الاجتهاد في كل عهود الديمقراطية التعددية إلى أن الإسلام دين يبيح التعايش السلمى بين الأديان في الدولة المسلمة وبهذا فهم، يزعمون، يقتقون أثر السرلول في مجتمع المدينة، ذلك كان هو اجتهادهم في عام ١٩٦٨ وفي عام ١٩٨٦ إلا أنهم لم يلبثوا على ذلك الاجتهاد طويلاً. فبعد أعوام ثلاثة من إسلام عام ١٩٨٦ المتسامح أخذ الناس يتسمعون منهم نغماً جديداً، أقرب إلى قول عمر . «لايجتمع دينان» فالحرب الأهلية في جنوب السودان أصبحت جهاداً ضد الكفار انشطر معه السودان إلى دارحرب ودار إسلام. أما الخلاف السياسى مع القوى الديمقراطية العلمانية فقد تصاعد إلى حرب ضد الذين يُدبرون عن الله حتى أصبح الدين الإسلامى كله حكراً على مجموعة، بل فرد في تلك المجموعة، ينقض في العشية ما أبرم في الصبيحة. ولكنا إن صدقنا قول أمين الجماعة «الأخوانية» بأن الذى يدور في السودان اليوم هو أمر لا شأن لهم به، بالرغم من هيمنة عناصرهم على كل مفاصل النظام السياسى وكل قمم الاقتصاد في هذا العهد؛ وإن صدقنا دعوى الترابى بأن «الإسلاميين» لم يسمعوا يوماً للاستيلاء على السلطة «وإنما يؤيدون كل من تبنى الطرح الإسلامى وهذا هو الحال مع النظام القائم».

بالرغم من قوله في كتابه الذى صدر قبل شهر واحد من ذلك التصريح الصحفى بأن هدف التنظيم «الإسلامى» هو التمكين السياسى؛ نعم إن صدقنا كل هذه المزاعم أولاً يعنى هذا، أولاً، بأن «الأخوان» قد رضوا لأنفسهم احتمال أوزار هذا النظام السفاح رغم تهريبهم من الانتماء إليه تهريب الزانية من ابن السفاح كلما جوبهوا بالاتهامات حول اعتداءات النظام على الحقوق الأساسية للإنسان وتداعياتها التى نفرت الناس في الدين؟ ثم أولاً يعنى قبول ذلك العبث الذى يقع باسم الإسلام بأنهم يفتقدون المنهج، وإلا فلما قبلوا لأنفسهم بموالاته نظام وتأييد مؤسسات ومناهج أنشأها فتية متأخرون في المرتبة فلا هم لحمة، ولا هم سدى.

تلك ليست هذه فى التجربة الأولى التى سقطوا فيها فى مثل ذلك الامتحان منذ ما أسموه عند الخروج العام؛ فما أشبه الليلة بالبارحة، وما أشبه الباحة بالبارحة الأولى؛ ففى الفترة الأكتوبرية (١٩٦٤ - ١٩٦٩) كان النموذج الإسلامى هو مشروع دستور نسب كذبا للإسلام، إذ نُسج ذلك الدستور لحمه وسدى من الدساتير العلمانية باستثناء اضافة واحدة هى تحريم الالحاد بهدف محاربة الشيوعيين، وكأن ذلك الهدف الوحيد للبعث الإسلامى. وفى الفترة المايوية (١٩٧٨ - ١٩٨٤) جاء النعيرى بمشروعه الإسلامى ولم يترك لـ «الأخوان» فترة يلتقطون فيها أنفاسهم، فأخذوا يعدون وراءه ويجدون المسوغات للالاته التى أضرت الإسلام أبلى ضرر، وأذت السودان إيما ايداء مع هذا أصبحت أجندة غيرهم - على ما فيها من بدع مضلة - هى البعث الإسلامى. وفى العهد الديمقرراطى الثالث (١٩٨٦ - ١٩٨٩) كان الأمر المقيم المقعد لـ «الأخوان» هو القوانين الجزائية، فسماعاتهم كانت غامرة بمؤسسات «جاهلية مثل البرلمان، والأحزاب، والنقابات، أو بمفاهيم أكثر، جاهلية مثل حرية الصحافة، وحقوق غير المسلمين فى الولاية، لهذا لم يبق ما ينشغلون به غير الحدود. وفى هذا لا نفتى عليهم الكذب ففى حديث لزعيمهم (على عثما محمد طه) فى برلمان السودان «العلمانى» أورد الزعيم أن «موقفنا الثابت هو الوفاء بأحكام السودان، إلا أن حصيلة الأشهر الماضية غير واضحة والتصريحات متضاربة مما يعكس عدم جدية الحكومة فى التعامل مع القضية. فاضافة إلى تجميد الأحكام الجنائية (الحدود) هناك سعى لتهميش الزكاة وغيرها من الجوانب الإسلامية، فالعقوبات والزكاة، إذن، هما أهم ما فى الإسلام، ولا تسألن عن غيرها، لأن كلمة «غير» اسم ملازم للإضافة فى المعنى ولهذا فهو أدنى أهمية مما أضيف إليه.

كان هذا هو المذهب الذى استنهجه «الأخوان» فى تعاملهم مع (الواقع الداخلى السودانى) أما أسلوبهم فى التعامل مع الخارج فلا يقل تفريراً ومراوغة وتمركزاً فى الذات. فالحركة «الأخوانية» لا تقنع بدور محلى فى إعادة بناء السودان على نموذج إسلامى حتى وإن كان ذلك النموذج أمراً هلامياً. وإنما تريد أيضاً أن تتقل بتلك الهلامية إلى جميع أرجاء العالم الإسلامى. إلا أنها تدرك بأن المنطق الضابط لأفكارها

فى الداخلى (اختزال الهوية الوطنىة فى بعد واحد واختزال الأجندة السىاسىة فى فقرة واحدة هى تحكىم شرع الله) لن يقنع أحد من الذىن تسعى لايلافهم، ولا يقوى على الوقوف أمام حقائق الحىاة فى هذا العالم الذى تتملك العلمانىة كل وجوه الحىاة فىه. وإن ظن «الأخوان» بأن فى مقدورهم ججود هذه الهىمنة العلمانىة على وجود الحىاة الاقضىادىة والسىاسىة والاجتماعىة فى السودان باستغلال الفهم الطوبارى للذىن عند سواد الناس وتخدىرهم بنبوءة عن جنة أرضىة يقيمونها بتحكىم «شرع الله» فإن هذا لن يجوز على غير المسلمىن، ولا ينطلى على ذوى البصائر من المسلمىن كلا هؤلاء يشهدون أولئك الواهمىن أنفسهم، الموهمىن غيرهم، بجاهلىة الحضارة المعاصرة يفترفون من فىض هذه الحضارة المنبوذة كمستهلكىن لا صناع لها. ومع هذا ترىد هذه «الرافضة» حمل الناس على تصدىقها بأن العالم الذى ىمدهم بالطائرة، وىمدهم بالجرار، وىمدهم بالعلاج، وىمدهم بالدواء، وىمدهم بالصاروخ الذى ىحمون به أرضهم هو جاهلىة جدىة. هذا سخف ورق عقل لا يجوزان على أحد، ولا يقبل بهما حتى أولئك الذىن ىرمض كبادهم وىجرح كبرىاءهم واقع التخلف الأسىف الذى نعىش فىه، لأن عقده الاستعلاء الزائف لىست هى السبىل إلى الخروج من مأزق التخلف.

وقد أخذ التفرىر صورًا مخرلفة تمكسها إشارات متناقضة مرىكة، كل واحدة من تلك الإشارات ىتوجه بها مرسلوها إلى أذن معىنة. فهى طورًا موجهة لاستنفار أمة العرب التى أمضتها الهزىمة، علمًا بأن الإسلام لا ىعرف إلا أمة واحدة هى أمة الإسلام. وفى حدىثهم لأمة العرب ىنهجون نهج غيرهم فى المزاىدة بقمىص عثمان، قضىة فلسطين التى لا ىرون لها حلا إلا بالعودة للإسلام متعامىن عن حقىقة هامة هى أن بىن هؤلاء الغرب من تنصر ولا ىرضى بنصرانىته بدىلا. هذه حقىقة إن لم ىلم بها الترابى فىما قرأ عن فلسطين فلا شك أنه افطن إليها عندما وجه الدعوة إلى الدكتور جورج حبش الأستاذ ناىف حواتمة لىشارك فى المؤتمر الإسلامى الذى توجّه أمينًا عامًا للثورة الإسلامىة والتى أصبح اسم تنظىمها (بفضل وجود هذىن «الحبرىن») هو المؤتمر الإسلامى العربى، ونحمد الله أن الدعوة لذلك المؤتمر ضد «قوى الاستكبار» لم توجه إلى «كاسترو» ثائر البحر الكارىبى

وإلا فلشهدنا مولد المؤتمر الشعبى الإسلامى العربى الكارديسى، وطورًا آخر تصبح الإشارة دعوة لنكأ جرح قديم، الصليبية، وتوحى تلك الإشارة بأن الاستعلاء الغربى نحو «أمة المسلمين إنما هو امتداد لروح صليبية لم يخمد رمادها، فما زال تحت الرماد وميض نار. وطورًا رابعًا تذهب الإشارة إلى استثارة المسلمين على صليبية جديدة يحملون لواءها، هذه المرة، لحماية الإسلام فى أفريقيا من غزو مسيحي وهمى، دون إدراك لطبيعة الإسلام والمسيحية فى أفريقيا. ثم أخيرًا تتبعث إشارة رابعة لتهدة خواطر هذا «الغرب المسيحي الصليبي» تقول بأن الإسلاميين لا يبتغون شيئًا غير توحيد قواهم والارتقاء بأمته، تمامًا كما تفعل أوروبا. كل تلك المزاعم ترد دائمًا، ويتبعها أو يسبقها حديث عن النموذج الإسلامى الجديد الذى يباهى به المجددون: إيران، أفغانستان، السودان؛ وتلك لعمر الحق مزاعم متنافرات، ودعاوى متناكرات، فما هو موقع التناحر والتناكر؟

نبدأ بالحديث عن الخلط الغريب بين القومية والإسلامية فنقول إن استثارة الحمية العربية بالإسلام أمر فيه مزالق، كما فيه تقافز على الواقع، وقراءة خاطئة للوقائع. فزعيم «الإخوان» يتكرر للواقع المائل ويقيم صرحًا لا بوانى له عندما يقول إنه «كلما خاب مشروع وحدة قومية أو انتفض انكاثًا أو انقلب نفاقًا وشقاقًا، وكلما انتكس أصل شيدته أوهام الدعاية، أو انتكب العرب بهزيمة حول فلسطين - كما كان شئ من ذلك اشتدت روح القنوط من النظم والمناهج السائدة وارتدت طوائف ممن آمنوا بالقومية والوطنية اللادينية وامتدت أفواج الهجرة إلى الإسلام. ونعترف بأن مشروع الوحدة القومية بين العرب قد خاب بالرغم من كل مشروعيته ومسوغاته، وما كانت خيبته إلا لتكره للواقع. فالوطن العربى الذى أراد القوميون توحيدهم ينتظم شعوبًا عربية للثقافة إلا أنها عوالم مختلفة فى أصولها العرقية، وعقائدها الدينية، وأطوار نموها التاريخى. وإن كانت هذه الفروق تستوجب التكامل إلا أن التكامل لا بد أن يبدأ من الوعى بواقع التجزئة السياسية والاقتصادى والعرقى هذا، لا أغفاله. كما لا بد للمشروع الوحدوى من تحسب الخطوات التاريخية، لا القفز فوق التاريخ؛ فالذهول عن الحاضر بشد البصر إلى

المستقبل، لا يفيد الحاضر ولا يحقق المستقبل. هذا كان هو حال دعاة القومية طيلة ما يقارب نصف القرن من الزمان ظلوا خلاله يحسبون «الوحدة» قدرًا ومصيرًا برفع الراية الوجدوية على بناء نظري لا يمت للواقع بسبب، وظلما، بهذا، الأقدار: «من أخطأ الرأي لا يستندب القدر».

ويجيء اليوم شيخنا الترابي لينبئ بأن وحدة هذا الشتات ستتم باقامة إمامة شاملة تبسط سلطانها على الأمة حتى لا ينقلب أمرها شقاقًا. ولعل صاحب هذا الرأي هو سيد العارفين بأن توحيد الأمة على أساس بسط السلطة الإسلامية هو وهم تاريخي، لأن دولة الإسلام لم تعرف بعد عهد الفاروق سلطة شاملة بل أصبحت السلطة فيها عظمة صراع ومبعث شقاق وذريعة فتنة كبرى، فما هو الحال إن كان المراد من هذه السلطة توحيد مجموعة قومية تنتظم المسلم وغير المسلم، وفيها لغير المسلم من الحقوق ما للمسلم. كما نظن بأن فيما يحدث اليوم عبر العالم من ثورات لإبراز الخصوصيات الثقافية والتي هي، في جوهرها، ثورات ضد التنميط الأيديولوجي أو الثقافي تبنيها كافيًا لدعاة أية هيمنة تلفي الفوراق والخصائص في المجتمعات المركبة، تلك الثورات. حسبها البعض ثورات مضادة أو حسبها البعض الآخر ردة، هي محاولة لتأكيد الذات في داخل الكيان الواحد، أو خارجة - إن تعذر إندماجها - كما حدث في حالة الطلاق المخملي بين التشيك والسلوفاك.

نذهب أبعد من هذا ونقول بأن أكثر ما عانت منه الدعوة الإسلامية في فجرها هو عصبية القبائل، والعصبية عند ابن خلدون نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا فالناس تنصر ذوي القرى وأهل الأرحام وتحول بينهم وبين «المعاطب والمهالك» وللاستاذ الكبير أحمد أمين تعبير رائع عن تلك العصبية، أسماها وطنية القبيلة. وبالرغم من سعي الرسول لكسر شوكة تلك «الوطنية القبلية» والارتقاء بها إلى «أمية» أسمى، ظلت نوازعها تعتمل في النفوس؛ موارد في عهد رسول الله ﷺ وجهازًا بعد موته. وقد أراد رسول الله، التزامًا بأمر ربه أن يجعل بين الناس رباطًا واحدًا هو الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران، ١١٠)، وأراد لهم أن يكونوا عدولا معتدلين ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة ١٤٣). ولكن مع كل هذا الهدى الريانى لم ينقل العرب عن وطنية «القبيلة» غضب الأنصار على رسول الله بعد حنين لأنه ذهب بالغنائم لأهل مكة وقالوا فيه، حسب رواية ابن هشام: «لقى والله رسول الله قومه». وحكى البخارى أيضا عن غضب الأنصار على الرسول عند قسمة أموال هوازن وقولهم: «ليغفر الله لرسول الله، يعطى قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم». وفي الحالتين لم يكن الرسول يماثل قبيلة على أخرى، وإنما كان يغرى ويسترضى.

كان ذلك هو الحال والرسول حتى ينشر رسالته على العالمين، وما إن مات حتى برزت «وطنية القبيلة» من جديد والرسول مسجى على فراشه لم يدفن بعد. فاجتماع السقيفة لم يكن مجلس شورى لاختيار الحاكم الصالح بعد الرسول وإنما كان حلبة تنازع على السلطان، وكيف لا نصفه بهذا وأول من ابتدر الحديث فيه صحابى جليل (الحباب بن المنذر) لا ليفاخر بجهاده فى بدر وإنما ليقول: «معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم فإن الناس من هيتكم وفى ظلكم. أنتم أهل العزة والثروة، وأولو العدد والمنعة وذوو البأس والنجدة». فإن كان هذا هو صحاب رسول الله مع خليفته أبى بكر وخليفة خليفته عمر، فما الذى يملكه الشيخ الترابى حتى يحمل به مسلمى المشرق والمغرب على الاذعان لولايتة الإسلامية والتغلى عن كل خصوصياتهم الثقافية والعرقية. وهل يدرك الإمام الجديد الذى ينتوى إقامة دولة عربية إسلامية «بفدادها» أو «دمشقها» هى الخرطوم بأن دعوته تلك تفقد أهل فلسطين أهم سلاح نظرى لديهم، (الدعوة لدولة موحدة تتعايش فيها الأديان بما فى ذلك اليهودية) وتجعل منهم صنوا لخصومهم دعاة العنصرية الدينية، إن جاز التعبير.

إن الذى يدعو له «الأخوانيون» هو بعد آحادى للهوية العربية؛ على أن الأمانة تقضى أن تعترف بأن تلك الدعوة قد لقيت تأييداً عند الكثير من عامة الناس كرد فعل على

الهزائم المتلاحقة التي حاقت بالعرب منذ يونيو (حزيران) ١٩٦٧. وقد أخذ المحللون «الإسلاميون» بل والبعض من غير «الإسلاميين» يعزون تلك الهزائم لسبب واحد هو حقد الغرب على العرب وعزيمه على تدمير الوجود والتراث العربى، ثم يتداعون بذلك الافتراض إلى الزعم بأن الاستعمار الغربى والحضارة الغربية وجهان لعملة واحدة، وهذا قول باطل أيا ن اقتريت منه. فالاستعمار لم يغز بلاد العرب وحدها وإنما غزا عوالم أخرى بصورة أشد قسوة مما غزا به بلاد العرب، مثللال ذلك الهند ودول الهند الصينية فى اسيا ومع ذلك استطاعت تلك الدول أن تبقى على مقومات ثقافاتها الموروثة فى ذات الوقت الذى أثرت فيه من حضارة الغزاة. ونبدى بأ نقطة الضعف الكبرى فى هذه الأطروحة هى تنكرها للنقد الذاتى للتجارب العربية المعاصرة وتهربها من المسئولية بالايحاء بأن كل ما تعانيه أمة العرب من أدواء إنما هو من صنع الآخرين.

فى أذيال تلك الهزائم والواقع البائس الذى فرضته برز «الإسلاميون» الجدد بالحلول المبسطة لتي يسهل على المحيطين اللواذ بها لأنها لا تكلف جهداً ولا تحمل المرء على نقد ذاته، علماً بأن أكثر ما يدعو له الإسلام هو حساب النفس. ومن الحلول المبسطة العزوف عن «الوفد» والعودة للقديم، دون تحديد لما نعينه بالواقء أو إبانة لما فى القديم من حلول للمشكلات الراهنة.

وبما أنا بصدد الحدث عن بعث إسلامى جديد سيطبق نوره على الأفاق فى بلاد العرب والزنج والمعجم سنبحث عن الجواب على هذا السؤال فى مقولات الترابى رائد هذا البعث. كتب الدكتور يقول: «لم تتكر الحركة لأول عهدا كثيراً على اللبرالية فقد كان همها مشغولا بمنافسة الشيوعية... فأخذت عنها عفواً مابسطه التعليم من عقلانية ومنهجية فى التفكير، ومن استصحابات ومفهومات ثقافية عامة... وإنما كان الذى أنكرته اتجاه الترخص السلوكى تقليداً للحضارة الغربية لا سيما اغفاله الطقوس الدينية ومجانية أعراف الزى والحياة المعتادة والجنوح لباحة الشهوات» يقول هذا إلى وعاضد المساجد، لا داعية لبعث حضارى. فالإضافة الإسلامية الهامة الوحيدة لما جاءت به اللبرالية الغربية، حسب رأى الترابى هذا، فى الالتزام بالطقوس الدينية والزى وأعراف

الحياة المعتادة، هذا ما يوحي به استخدام الترابى للكلمة المركبة «لا سيما» فى سياق حديثه؛ ولا سيما، كما يقول النحاة، كلمة يرجح بها ما بعدها على ما قبلها. فالعقلانية ومنهجية التفكير وما يقودان إليه من نتائج ومفاهيم أمور أدنى أهمية، عند الترابى، من الطقوس الدينية وأعراف الزى، فما هو شأن هذه الأمور بقضايا أمة تريد أن تحتل، بحق، مكانها تحت الشمس؟ ما شأن هذا بقضايا الفقر، والأمية، والتخلف التقنى، وارتفاع معدلات الوفيات بين الأطفال، وانتشار الأوبئة المتوطنة، والتدهور البيئى؟ إن المعيار الحقيقى لصدق أى خطاب سياسى هو قدرته على معالجة مشكلات الحاضر كما يحياها الناس واستشراف آفاق المستقبل كما يترجأها الناس، ولا كما يتوهمها الخطباء.

إن محنة المشرق والمغرب فى بلاد العرب ليست هى طغيان الحضارة الغربية الوافدة عليهما وإنما هى العجز عن استيعاب مقومات تلك الثقافة والاستهداء بها فى الفكر والعمل، وعلى رأس هذه المقومات العقلانية ومنهجية التفكير. كما أن الحل للاشكالات التى تولدت من تلك المحنة ليس هو فى العودة للقديم بصورة مطلقة، وإنما هو فى التكامل بين كل ما فى القديم من صالح ثابت، وكل ما فى الجديد من نافع. هذه الموافقة تتطلب نظرة نقدية للجديد والقديم، وتلك نظرة يفتقدها المجتمع فى الرفضة الدينية الجديدة التى تشبه أهل الاعتزال، فى جانب من توجهها، دون أن تملك السخاء الفكرى الذى تميز به المعتزلة، وتشبهه، فى جانب آخر، الغالبة المشتطة مثل الخوارج والحشاشين دون أن يملك أئمتها زهد الخارجيين، فهم فى نعيم الحضارة «الجاهلية» غارقون، وفى كلا الحالتين فهم أدنى بمدارج، فى مستوى الفكر والاستيعاب، من رواد النهضة الدينية الأولى الذين أدركوا ما فى تفتح الحضارات على بعضها البعض من إثراء مشترك، مثل الإمام عبده فى مصر والشيخ ابن باديس فى الجزائر. وكان الأخير يحتفل كل عام بعيد سقوط الباستيل ويقول «إن انتصار حرية الإنسان فى أى مكان، انتصار لها فى كل مكان».

تلك النظرة الناقدة نفتقدها أيضاً فى مسلك دعاة التجديد «الإسلامى» المزعوم الذين أخذوا ينتهلون من الكسب المادى لحضارة الغرب، فى ذات الوقت الذى ينبذون فيه أغلب

القيم النسبية التي اكسبت حضارة الغرب قوتها؛ تحرير إرادة الفرد، توفير إنسانيته، تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس المشاركة والمحاسبة، وهذه جميعاً مفهومات لا يملك أحد أن يدعى بأنها تتعارض مع التقاليد والموراث الإسلامية. ومن سوء حظ الوطن العربي أن نسمات العقلانية الليبرالية لم تعش فيه إلا لحظة من زمان، فإن كان شيوخ عصر النهضة مثل ابن باديس ومحمد عبده قد أباؤا للمسلمين ما في التلاقح بين الحضارات الإنسانية من خير للمسلمين إلا أن أهم المحاولات لغرس مفاهيم العقلانية الليبرالية الأوروبية في التربة العربية، واستكشاف جذورها في الإسلام كانت هي محاولات جيل الرواد: طه حسين، لطفى السيد، محمد حسين هيكل، عباس العقاد، تلك النسمات لم تكبرها انغلاقية السفليين فحسب بل اقتلعتها، في نهاية الأمر، اعصار ثورى جاء هذه المرة من مواقع اليسار. ف «الليبرالية» عند هؤلاء، فكرة شائثة، والدعوة الإصلاحية «تميع للكفاح الطبقي، ورواد التجديد رجال «يفكرون من بروج عاجية» ولا يدركون واقع «الكادحين» ضحية هذين الفواعين كانت هي أفكار المجددين الفكريين الحقيقيين الذين اقتربوا من التراث اقتراباً عقلانياً لا يضيف قداسة على أفكار البشر، أياً كانوا؛ ولكل واحد من هؤلاء العمالقة محاولات بارعة في ربط التراث بالحاضر، واجلاء ذلك التراث كفكر باقى لا كأثاث متحفى. ولا يظن أحد بأن ذلك التراث سيخضر عوده من جديد إن كان سقائه اليوم فئة تسمى للخروج بالمجتمع من كل السياق الحضارى المعاصر وتشبث بشكليات لا تتجى ولا تعصم أحداً؛ فالذى ينشرون باسم التجديد الإسلامى ليس فكراً وإنما هو مضادات فكرية تقضى على كل الخلايا الدموية فى العقل الإسلامى.

ولقد أخذت فى أخريات الأيام أقرأ من جديد ماكنت أقرأه فى عهود الدراسة الأولى من مساجلات أحمد حسن الزيات فى الرسالة حول التعريب فأنتمزق حسرة مما أقرأه اليوم من غثائث يرددها حكام السودان عن نفس الموضوع. وأخذت أعيد من جديد قراءة ما كتبه أحمد أمين، ومحمد حسين هيكل حول التاريخ الاجتماعى للعرب فى فجر الإسلام وضحاها، وهم يروون فى علمية صادقة كل ما فى ذلك التاريخ من صلاح وكل ما

فيه من فجور فأستشيط غيظاً مما أقرأه اليوم من تزوير لذلك التاريخ فيما يكتبه المتكذبون على التاريخ لأنهم اشتبهوا على أنفسهم إضفاء قدسية على التاريخ ليست هي منه في شيء. ثم أخذت أقرأ مباحث الدكتور طه حسين قبل ما يربو كثيراً على نصف القرن حول الدين والعلم والدين والسياسة فينتابني كدر يكاد أن لا يبارحني، واسأل ما الذي دهانا؟ مباحث الدكتور طه تل، كانت بعد عام واحد من ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق، وفي نفس العام الذي صدر فيه كتابه : «في الشعر الجاهلي» وما ابتقى منها غير التحذير من افتعال الخصومة بين الدين والعلم لأن الإنسانية تسعد بالعلم والدين جميعاً أن وقفت منهما السياسة موقف الحيطة «فالعلم في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى غالباً»؛ وهذا هو حال السياسة منذ عهد سقراط. ولولا «أن السياسة تريد أن تتخذ ما تستطيع من الطرق والوسائل لتتسلط على نفوس الناس وتتملق عواطف السواد لما قتل الاثينيون سقراط، ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود النصاري، ولما أخرجت قريشاً محمداً ﷺ وأصحابه من ديارهم، ولما عذب ابن رشد وجليليو»، أو ليست هذه هي المحنة التي نعيشها اليوم.

يفغل داعية «الأممية الإسلامية» الجديدة أيضاً أن أمة الإسلام لا تقف عند العرب وحدهم، وما أجدره أن لا يفغل وهو الذي لم يجد ما يستعرض علينا من نماذج للإسلام الجديد تُقتدى غير إيران وأفغانستان، وبذلك أبدى الرجل لنا مقاتله. فأى نموذج تقدمه للمسلمين، نهيك عن غير المسلمين، دولة مثل إيران يسيطر عليها نظام حكم مفلق تقوم العلاقة فيه بين الحاكم والمحكوم على الطاعة العمياء، لبشر غير معصوم يحسب نفسه الوسيط بينكتاب الله وبين عامة المسلمين؛ تلك الطاعة أنكرها الله حتى على الأنبياء لأن الله يحاسب الأنبياء بما يحاسب به البشر: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ (آل عمران ٧٩). ولا تسألن عن النموذج الأفغاني، فتحن لا نعرف في حاضره غير امعان القوم في تقتيل بعضهم البعض، ولا نعرف في ماضيه القريب غير أنه امتداد

لصراع الجبابرة، النصارى والملحدين. وما أشقى الإسلام أن ألحقت باسمه حرب كان مقر قياداتها هو السفارة الأمريكية فى باكستان، وكانت مراكز امدادها هى ولاية جورجيا فى الولايات المتحدة الأمريكية. وفى الحالتين لانرى من مظاهر التجديد الإسلامى فى الدولتين غير الظواهر، السمات والرموز.

نعم، إن أمة المسلمين هذه تتجاوز عبر المشرق والمغرب، تمامًا كما تتجاوز عجم آسيا الوسطى، وليت النساء، يستذكر أن أكبر الدول الإسلامية هى أندونيسيا؛ وأن ثلاثة الدول ذات الثقل السكانى الإسلامى هى الهند، فما الذى يقدمه رواد البعث «الإسلامى» السودانى تلك المجموعات من المسلمين؟ هؤلاء قوم عانوا من الاستعمار كما عانى العرب إلا أنهم لم يستفروا أنفسهم فى الندبة، يستذكرون ماضيهم الذى دمره الفرنجة الغزاة على النقيض أخذوا يغترفون من حضارة الغرب والشرق ليطوروا من أنفسهم حتى أضحت الهند هى ثامنة الدول الصناعية فى العالم. ما الذى يقدمه الترابى لأندونيسيا التى تجاهد اليوم لتصبح عضوًا فى نادى النمر الجدد (كوريا الجنوبية، تايوان، هونج كونج، سنغافورة) وتتمى علائقها مع دول فى مجموعة الأسيان (دول شرق آسيا) حتى تحتل مكانها فى منظومة البلاد الآسيوية المتقدمة التى ما كان فى مقدورها أن تتقدم لولا ما حققته من تطور تقنى؟ ما هى الاضافة الحضارية التى سيقدمها هؤلاء أمم الدعوة «الإسلامية» الجديدة من بعد أن انعقد له لواها فى الخرطوم، وهو توعض بالالتزام بالطقوس الدينية؟ أم هو دعوة النساء لأن يتعجن ويتعبان وكان للإسلام زياً محدداً للنساء؟ أم هو دعوة هؤلاء النساء ليقرن فى بيوتهن فى عزلة يستغنى عن يصلحوا قياد أمرهم للنساء.

تلك، على كل، كانت هى إشارات تتركز حول نهجهم نحو التغيير. ولنغرب القوميين، ولعامة المسلمين، بعربهم وعجمهم: امتترة لخدمة تلبية عد السواد وتذوق لفظى يكسب المرء نقاطاً فى مناظرات الجمعيات الأدبية إلا أنه لا يقدم حلاً عملياً لمشكلات المسلمين.

قلنا أيضاً إن الترابى، فى حديثه اللولبى، سعى أيضاً لمخاطبة الغرب فما هى إشارته للغرب؟ مع إفراطه الشديد فى التنديد بالحضارة «الجاهلية» ظل الترابى يسعى لاسترضاء أولئك الجاهليين بلغة أقرب إلى عقولهم، وأوقع على وجدانهم وقد أبنا من قبل عن مسيرته إلى واشنطنون ليكشف لأهلها عن الوجه «الحضارى» لنظامه، وينحمل على أن يقول بأن الإسلام لا يبيح فقط الولاية الكبرى للمرأة المسلمة وإنما يبيح لها أيضاً حق الزواج من غير المسلم؛ يقول هذا هو الجالس على قمة نظام حاكم يحسب أن كل المرأة عورة يستحيا منها الناس، فالدبلوماسية يطردن من الخدمة لأنهن نساء لا يجوز لهن الاغتراب دون «مُحرم» والعاملات فى المصارف يحملن على لبس النعل الذى يغطى كل القوادم لأن أصابع قدمي المرأة عورة، والرجل الذى يصطحب امرأة فى طرقات العاصمة يطالب بأن يقدم دليلاً على علاقته «الشرعية» بها؛ ولكن، عند الترابى، لكل مقام مقال.

ذهب الترابى للقول، امعاًناً فى المخادعة، بأن الوحدة الإسلامية التى يدعو لها لا تختلف عما تسعى له أوروبا، فلماذا «يحل للغربيين أن ينشئوا سوقاً مشتركة وأن يوسعوا قاعدة العمل الدفاعى والاقتصادى وراء الحدود؟ ما ندعو له هو فتح دار الإسلام لتصبح مساحة واحدة للمجتمع الإسلامى، وإذا تحرك المجتمع الإسلامى فإنه، بالضرورة، سيعبر عن نفسه تعبيراً سياسياً جديداً يتجاوز الاطار الفكرى الذى فرضعليه من تلقاء الغرب؛ وهذه قراءة زائفة للتاريخ، وتعبير عن الواقع أشد زيفاً. فأوروبا لم تنشئ سوقاً مشتركة لأن الجنرال ديقول أمتلى صهره فرس أبيض حاملا سيفه لقهر أهلها على التوحد، وإنما لإن دولها اعترفت بالفوارق والحواجز وسعت لأن تتعايش مع ذلك الواقع الموضوعى فى ذات الوقت الذى أخذت تعمل فيه على إزالة الفوارق فيما بين شعوبها. وعلى النقيض فأن أهل دار الإسلام لم يتوزعوا أسباطاً أمما إلا لأنهم ابتلوا بأنبياء وادعياء يتعسفون الأمور، ويكابرون على الحقائق؛ فما هو شأن الاستعمار باستعداد مسلمى الخليج ومسلمى الجزائر ومسلمى مصر على أخوتهم فى الدين فى السودان مثلاً؟

ندلف من بعد إلى المزاغم الأخريات، الإسراف فى الحديث عن المرجعية الصليبية لروح الهيمنة التى اتصفت بها الحضارة الغربية؛ أو عن الترخص فى اللذات وكأنه ظاهرة ملازمة لتلك الحضارة، أو عن تأمر المسيحية ضد الإسلام فى أفريقيا، كل هذه قالات يُكثر تردادها الإسلاميون الجدد، ويشاركهم الرأى فيها آخرون حتى من بين من يسمون بالإسلاميين المستترين؛ وهى قالات يتناقض بعضها مع البعض، ويتجاهل بعضها طبيعة التطور السياسى والاقتصادى فى الغرب، كما يجهل بعض منها آخر طبيعة التطور الدينى فى أفريقيا. فروح الهيمنة ليست بعنصر عضوى من عناصر تكوين الحضارة الغربية. ولا بسمة مسلكية ملازمة لها بسبب من «غريبتها» فمثل كل الحضارات تتضمن حضارة الغربية المعاصرة كثيرًا من الأفكار والمؤسسات والقيم ومناهج التفكير الإنسانية نعمة. وإن كان هناك ثمة استكبار فيها فهو ذلك الذى تولد من غرور القوة السياسية والاقتصادية، وهذا أمر لم تتج منه كل الحضارات. قمة ذلك الغرور فى «تضخيم» تاريخى للرأسمالية الغربية هو الاستعمار بكل وجوهه، وما تبعه من هيمنة اقتصادية من حطب وتبعية لذلك الاقتصاد من جانب آخر. تلك الهيمنة وآثارها عانت منها الدول الإسلامية فى المشرق والمغرب، كما عانى منها البوذيون فى شرق آسيا، والهندوك فى هنديستان، والمسيحيون فى جنوب أمريكا والمشرق العربى. كما أن الصليبية نفسها لم تكن حرب بين أهل ديانة وأخرى فحسب، وإنما كانت - فى بعض جوانبها - تعبيرًا عن روح استفلال ثقافى إذ إن ضحاياها لم يكونوا هم المسلمون وحدهم بل شملوا أيضًا كنيسة المشرق مما تجلت آثاره فى الاضطهاد البزنطى للمسيحيين الشرق الذين بقوا على أراميتهم. وأبوا الرضوخ لكنيسة (Latinization) بهذا فإن التخلط بين الاستعمار الغربى من حيث هو ظاهرة اقتصادية - سياسية، وبين الحضارة الغربية من حيث هى رقى وتمدن إنسانى، لا يعدو أن يكون تزورًا على التاريخ، تمامًا كما أن الخلط بين دوافع الكسب المادى (الاقتصادى) التى ظلت هى الدينمو المحرك لنوازع الهيمنة الغربية وبين العقائد الدينية التى كانت تسود مجتمعات دعاة الهيمنة هؤلاء، إنما هى أطروحة رديئة مردودة.

لقد سافنا الحوار فى أكثر من موقع من هذا الكتاب لأن نبين بأن سبيل محاربة هذه الهيمنة ليس هو النكوص الحضارى، أو افتعال صراع دينى الهدف منه إلهاب مشاعر

المسلمين دون أن يصحب ذلك مشروع حضارى، بل لما نعزف عنه وقد أثبتت التجارب أن محاربة الهيمنة تتم بالتحالف العضوى بين ضحايا «الاستكبار» على اختلاف مللهم ونحلهم فى ظهر هذه المعمورة، ولهذا التحالف مؤسساته ومناهجه وكتبه. وقد يفيد أولئك الذين حسبوا أن الاستعلاء الوهمى هو رد الفعل الوحيد على تلك الهيمنة أن يتدبروا ما صنته دولة اسلامية واحدة هى ماليزيا؛ كسبت ماليزيا الرهان فى معركتها الحضارية ضد الغرب بولوج باب التطور التقنى حتى أصبحت المنتج الأول للشرائع السيلىكونية فى العالم، والتي هى قوام الثورة الصناعية الثالثة ثورة المعلوماتية. ان استعلاء الوهمى بل عقدة الاستعلاء، هو فى حقيقته رد فعل مريض على العجز الكامل للدول الإسلامية والشرق أوسطية عن التأثير على مسار التاريخ. ولعل الإدراك الواعى لطبيعة هذا التحدى التاريخى هو الذى حمل رئيس وزراء ماليزيا لتبنى الدعوة لإنشاء مجموعة الخمس عشر (G15) كرد فعل على قيام مجموعته، السبعة دول الصناعية الكبرى (G7) فى دعوته تلك لم ينتق الرئيس الماليزى الدول على أساس عقيدتها الدينية وإنما على أساس وزنها الاقتصادى وإدراك قياداتها لطبيعة التحدى الحضارى. فإن كان الذى جاء إلى تلك المجموعة بدول مثل مصر ونيجيريا والبرازيل والهند وأندونيسيا وهو وزنها الاقتصادى والاستراتيجى فإن الذى جاء بدول صغيرة مثل جمايكا أو السنغال هو الدور الذى لعبته، وظلت تلعبه، قياداتها فى حوار الشمال - الجنوب، وحوار الجنوب - الجنوب. وكان من المفترض أن يؤهل السودان حجمه كأكبر دولة فى أفريقيا للاختيار فى تلك المجموعة لولا أن الله ابتلاه فى أخريات أيامه بزعامة أسطورية لا تدرك الواقع المعاصر، ولا تدرك العناصر الموضوعية لقوة السودان بالرغم من أنها لا تتى عن الحديث عن رسالة حضارية لهذا السودان الكريب تتجاوز حدوده.

وقد يفيد أن نشير هنا إلى أن البيان الختامى الأول تلك المجموعة لم يتضمن حرفاً واحداً عن دور الدين فى السياسة بل تناولت أول فقرة فيه قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان ثم ذهب البيان للحديث عن نزع السلاح والتنمية، إزالة الفقر فى الدول النامية، الإرهاب والاتجار بالمخدرات، الديوان الخارجية وانسياب الموارد المالية، التجارة الدولية

والسلع الأساسية، التكتلات الاقتصادية الجديدة، العلوم والتكنولوجيا، تنمية الموارد البشرية، البيئة والتنمية، الانفجار السكاني، تعاون الجنوب - الجنوب، دور الأمم المتحدة في نظام عالمي جديد، هذه هي هموم كبريات الدول الإسلامية فما الذي تقدمه قيادة البعث الإسلامي الجديد لهذه الدول؟

نجيب من بعد إلى اطلاق القول على عواهنه حول افتقاد الحضارة الغربية من حيث هي حضارة للضمير الأخلاقي، وهذا قول لا يصدر إلا من مسلوب عقل، تمامًا كما أن القول بأن العلاج لهذا الانقلاط الغربي المزعوم الذي أخذ بعضه ينساب إلى المجتمعات الإسلامية هو العودة لتجربة تاريخية مثالية في دولة الإسلام امراء في الكلام. فالمجتمع الغربي لا يختلف عن غيره من المجتمعات التي عرفتها الإنسانية، إن كان فيه انقلاط في السلوك العام أو ترخص فيه فإن ذلك لا يعزى التي انعدام الوازع الديني في ذلك المجتمع أو الأدبار عن الله. المجتمع الغربي هو وريث الأخلاقيات اليهودية، والوصايا المسيحية، والتطهيرية اللوثرية والكالفنية، وكل تلك أخلاقيات يعود أصلها إلى ديانات أهل الكتاب التي لم ينكرها الإسلام: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إليه وأنزل إليكم والها والهم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت، ٤٦) بل أن الإسلام لم ينكر حتى الأديان الفابرة التي أوحى بها الله إلى رسله: «ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك» (فصلت، ٤٢) تلك وغيرها من الآيات يتذرع بها «الدعاة» عندما يريدون الحديث عن تسامح الإسلام مع أهل الكتاب، لا لايمانهم بجوهرها وإنما تظاهراً بيدون به غير ما يضمرون.

نضيف أيضاً بأن الالتزام الأخلاقي في تلك المجتمعات هو أيضاً مبدأ قالت به الفلسفات الوضعية؛ فالالتزام الأخلاقي سمة أساسية في فلسفة أرسطو صاحب كتاب الأخلاق، والالتزام الأخلاقي القاطع هو شعار إيمانويل كانت الخالد (categorical imperative) أي أن يسلك المرء في أخلاقه سلوكاً فاضلاً بحيث يصبح ذلك السلوك قانوناً عاماً؛ والالتزام الأخلاقي جزء من فلسفة ماركس الذي يقرأ الناس حديثه عن

الأديان قراءة مبتسرة، يذكرون قوله «إن الدين أفيون الشعوب» وهم يقتلعون ذلك الحديث اقتلاعاً عن مقدماته التي جاء فيها: «جمال عالم بلا جمال، وروح عالم لا روح فيه» هذا الحديث الذى لا يخلو من روحانية لا يمكن أن يكون إنكاراً للتجليات الروحية بقدر ما هو إنكار للاتجار بالدين لإلهاء الناس عن مشكلات دنياهم. ومن الناحية النظرية فإن جوهر الأطروحة الماركسية هو إزالة التناقض الهيكلى بين المقومات الاجتماعية للتاريخ والتجليات الروحية التى لخصها ماركس فى الدين والفلسفة والفن، وقد ألمحنا من قبل إلى إشادة انجلز بالإسلام فى ذات الوقت الذى أدان فيه الكنيسة لما فيه من تجارب الإسلام، فى عهوده الأول، من عمق اجتماعى ثورى وما فى تجارب البابوية القديمة من إلهاء للناس عن مشكلات دنياهم.

أن التفسخ والانحلال الذين يشهدهما المجتمع الغربى هما نتاج طبعى لتطور المجتمعات، وأحرى بمجدى الإسلام هؤلاء قراءة ابن خلدون ليتعلموا عنه لماذا انهيار الدول. فالانحلال وتناكث العهود قدر لم تتج منه الممالك الإسلامية فى ماضيها الذى يريد أن يعيدنا إليه ضربة لازب أولئك المجددون دون أى ممارسة للنقد الداخلى لتجارب تلك الممالك، ويحدثنا ابن خلدون فى المقدمة بأن الأمة «إذا تغلبت وملكت ما بأيدي الملك قبها كثير رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته.. وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والأنية، ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون غيرهم من الأمم» والذى وصفه ابن خلدون هو ظاهرة اجتماعية اسمها الانحلال.

يفضى بنا الحديث فى نهاية هذا الباب إلى آخر المزايم، عزم الدعاة الجدد على حماية ثغور الإسلام فى أفريقيا، وهذا حديث نقدم عليه قلوبنا على الإسلام فى تلك القارة، نقول هذا ونحن موقنون بأن ليس هناك من فترة أخذت تتهدد فيها الإسلام الأفريقى المخاطر مثل هذه الفترة التى اعتسف فيها أمر الدين والدنيا فى السودان أهل الشطط والاسراف، لم يكف هؤلاء ما ابتلوا به السودان من غموم واحن، فأخذوا يسمعون

لأسقاط كل تجاريتهم المؤسسية على أفريقيا. فى بادئ الأمر، كان دورهم هو مد يد العون لتلك القارة التى أنهكتها الكوارث فذهب إلى نجدتها الطوعيون من أوروبا وأمريكا، وكان من الطبيعى أن لا يبقى الجار الجنب متفرجاً، أنشأت الدول الإسلامية (المملكة وبعض دول الخليج) مؤسسات للاغاثة وفرت لها المال والامكانات، وقدرت أن أقرب من يباشر هذه المهمة أفريقيا هم المسلمون من أبناء السودان، فكان أن سارع «الأخوان» إلى تلك المؤسسات حتى تمكنوا من مالها وبعض رجالها. وبدلاً من أن يذهب «الأخوان» بالمال لغوث الجوعى وعلاج المرضى، بغض النظر عن دينهم ومعتقدهم فى بلاد تفاحش فيها الداء واستشرى الوباء، سخروه لبناء قواعدهم السياسية. وأخذوا ينشرون الدعاوى الماكرة، ويستألفون المواليين، ويبنون قواعدهم الاقتصادية باستغلال مال الفوئ فى التجارة غير المشروعة (تهريب السلع) والمضاربة فى العملات، حتى إن الجانب الأكبر من مال الفوئ السعودى والكويتى لم يذهب إلى تلك البلاد عبر المصرف المركزى، مع كل ما تقوم به مؤسسات الفوئ من نشاط.

ليت القوم وقفوا عند هذا الفساد والتخريب الاقتصادى، ذهبوا أيضاً ينقلون تجاريتهم الدامية فى السودان إلى مجتمعات تعيش فيها الإسلام مع المسيحية والوثنية قرونًا عددًا، ويتآمرون فى هذا ضد الأنظمة القائمة مثل كينيا، ويوغندا وأثيوبيا، فى ذات الوقت الذى يخادعون فيه حكامها بالحديث عن حسن الجوار؛ ليس هناك من هو أكثر غباء من المتشاطر الذى يحسب نفسه قادرًا على مخادعة كل الناس، كل الوقت. ففى حديث له لإحدى الصحف ذكر الدكتور الترابى، وهو يتحدث عن هذا العهد، بأن السودان فى «جواره الأفريقى يتمتع بعلاقات مع أثيوبيا وأريتريا أطيب مما كانت عليه منذ قرون من الزمان، وعلاقاته مع كينيا وأوغندا وزائير أطيب مما كانت عليه منذ عشرين سنة.

هذا الحديث لا يصدر إلا من شخصية أرهقتها عقد الاستعلاء فحسب أن الناس لا عقول لها، فأوغندا «الحبيبة» هى الدولة التى أقصت لأول مرة، لا منذ عشرين عامًا وإنما منذ استقلالها، بعض المواطنين السودانيين من بلادها بتهمة التدخل فى شئونها، وكل هؤلاء المبعدين من أنصار «الأخوان» وكينيا «الحبيبة» هى التى اتهم وزير خارجيتها

ويلسون إياه حكومة السودان، فى حديث أوردته نفس الصحيفة التى نقلت حديث الترابى، بدعم تحرك إسلامى سياسى فى كينيا، وأضاف بأن «التحرك السودانى لدع التنظيم الإسلامى الكينى ينبه إلى خطورة اشتعال حرب دينية فى شرق أفريقيا». تلك الحرب الدينية تجانبتهما أفريقيا منذ قرون لأن أهلها، حتى الذين غلب عليهم الإسلام، عرفوا كيف يعلون رباط المواطنة، فى مستبواه الأعلى (البلد الواحد) أو الأدنى (القبيلة) على المعتقد كما بلغ عدد الدول الأفريقية التى شاركت فى إدانة النظام السودانى على انتهاكه لحقوق الإنسان (قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة) ثلاثين دولة من بينها الجارتان يوغندا وكينيا.

إن الإسلام الأفريقى، كالمسيحية الأفريقية، دين ذو طابع خاص؛ فإن كان إسلام أهل السودان قد وشته الخرافات الموروثة فإن إسلام أفريقيا السوداء، كمسيحياتها، خالطته «وثنيات» نابعة من نظم الاعتقاد التقليدى؛ ذلك أمر تشهد عليه كل العادات وبعض المعاملات مثل الزواج والميلاد والوفيات. لهذا يشهد المرء فى الأسرة الواحد المسيحى والمسلم والوثنى وهم يمارسون حياتهم أخوة متحابين، يتزاجون ويتناسلون دون اعتبار للدين. كما كانت هذه الظاهرة واضحة فى السياسة، فالرئيس المسيحى نيريرى، مع كاثوليكيته المفرضة، لم يستكر تسليم الحكم باختياره وإرادته لرئيس مسلم فى دولة تقلب على أهلها المسيحية، وأهل السنغال التى يزيد عدد المسلمين فيها على التسعين بالمائة لم يستكفوا حكم رئيس مسيحى (ليوبولد سنفور) منذ الاستقلال، ولم يعجبوا لأن ذلك الرئيس «النصرانى» قد أورث الحكم بعده لرجل مسلم (عبد ديووف) وكان سنفور يفاخر دومًا بأن كبرى شقيقاته وثلاث من أخواتها مسلمات عابدات. ولم أروع تعبير عن هذه الظاهرة حديث الرئيس اليوغندى يورى موسوفينى لوفد إسلامى زائر، ذلك الحديث لا يكشف عن تلك الظاهرة فقط وإنما عن العقوبة التى ينظر بها الأفارقة إلى قضية الدين، وعن جهل الآخرين الذين يريدون اسقاط تجاربهم على أفريقيا بطبيعة الدين فى تلك القارة. قال رئيس ذلك الوفد للرئيس اليوغندى: «لقد سعدت كثيرًا عندما وجدت أن نائبك مسلمًا وإن ثلاثة من الوزراء النين يشغلون أهم الوزارات (الخارجية، الإعلام،

النقل والمواصلات) مسلمون علمًا بأن نسبة المسلمين في يوغندا لا تتجاوز ثلث السكان. رد موسوفيني بالقول: «هذه هي المرة الأولى التي أعرف فيها دين هؤلاء الوزراء، فأنا أختار الرجال حسب وطنيتهم وقدرتهم وأمانتهم».

ومن جوانب الجهل أيضًا بالمسيحية في أفريقيا (وهو جهل يصحبه غرور التمرکز في الذات) الحديث عن تلك المسيحية وكأنها امتداد لصنوتها الأوروبية، وأداة من أدواتها. *مربى بنى أن نذكر أن المسيحية والإسلام دينان واحدان على تلك القارة، ومن إنكار القبول* بأن الاستعمار الغربي ذا الجذور المسيحية قد سعى لإيقاف المد الإسلامي من شمالي القارة إلى جنوبها، بيد أن هناك طرقًا ثالثًا في هذه المعادلة، الأفريقي الوثني الذي يفترض أن يكون من حقه اختيار ما يشاء من عقيدة، هذا إن كنا نتحدث بمطلق الدعوة والتبشير السلمي؛ أما إن كنا نتحدث بلغة الجهاد في سبيل الله لنشر الإسلام فهذا أمر آخر، يحكمه منطق آخر. على أن هذه المسيحية، منذ رحيل الاستعمار، قد تافرت حتى أضحى واحد من رجالها (كاردينال لاغوس) من بين الأسماء التي تتردد اليوم في الترشيحات لاختيار خليفة للحبر الأعظم في الفاتيكان. أكثر من هذا أصبحت تلك الكنيسة فصيلًا هامًا من فصائل التحرير الأفريقي، وأصبح قساوستها وكرادلتها مثل الأب ديزموند توتو في جنوب أفريقيا هم قادة نضال القارة ضد الاضطهاد العنصري والظلم الاجتماعي، وهذا هو شأن المسيحية الجديدة في أغلب دول العالم الثالث مثل البرازيل، والفلبين، ونيكارجوا، وهايتي. لهذا فإن افتعال الممارك بين الإسلام والمسيحية في أفريقيا يوقع الإسلام في حرج بالغ لأن الصراع ضدها لن يكون صراعًا بين المسجد والكنيسة وإنما يضحي صراعًا بين الإسلام وبين منظومة متكاملة للقيم والفاهيم الدينية والعرقية والسياسية؛ ولا أحسب أن هذا يفيد الإسلام في شيء. وأن أرضي غرور الوارثين بزعمهم، للإسلام.

تحدث الترابي أيضًا عن العلائق الحميدة لدولته «الإسلامية» بأثيوبيا، والتي أضحت «أطيب مما كانت عليه منذ قرن من الزمان».. وهذا قول يثير العجب نسبيًا، الأول هو أن ذلك القرن يعود بنا إلى دولة التنوير الإسلامي الأولى في السودان (الهدية) والتي

فاخر الترابى بدورها فى السعى بالجهاد لما حولها من الأقاليم «لتطهر الأرض وتملأوها خيراً، وعلى رأس تلك الأقاليم كانت بلاد الحبوش. وإن كان المهدي قد انطلق فى حملاته الجهادية فى ذلك الزمان من منطق رؤيته النبوية وقلة درايته بتعقيدات العلاقات الدولية، فإن هذا لايجوز فى هذا الزمان، فما الذى يريده حقاً أئمة هذا الزمان؟ أو يريدون التعايش مع دول الجوار على اختلاف أديانها؟ أم يريدون «تطهير» أرضها مما اعتقت من ديانات؟ واقع الأمر هو أنهم يريدون الأولى حتى يتمكنوا ليذهبوا للثانية، وما هذا يسريحتاج الناس لجهد كيما يستتبتوه، فقد أبانت أفعالهم نبائتهم، وعجزت الأقوال عن اخفاء خبايئهم، الذى يثير الدهشة هو أن يتصرف هذا «الفقيه» الباريسى وكأنه مترنيخ أو نابليون أو ثيودور روزفلت، يجلس الواحد منهم فى حاضرة ملكه يخطط لغزو العالم، والعالم مغلوب على أمره يترقب قدره؛ نشير لدهاقنة السياسة فى القرن الماضى لأننا نظن بأن دهاقنة هذا العصر، مع كل ما بيعضهم من غرور القوة، أذكى من أن يعلوهم مثل هذا التكابر.

هذا التكابر أيضاً لا يخلو من عدم استبصار غير محمود المغبة بالتاريخ الإسلام. لقد عرفت الحبشة النصرانية قبل انبلاج فجر الإسلام، إلا أن تلك النصرانية لم تحل دون تبنى أغلب أهلها للإسلام، ودون بقاء قلة منهم على يهوديتهم (الفلاشا). وظلت الكنيسة الحبشية كنيسة وطنية تتأبى التغريب، وترفض المبشرين منذ زمان قديم، حتى ارتبط الدين بالوطنية ارتباطاً وثيقاً عند مسيحيي أثيوبيا، ويروى المؤرخون عن واحد من أباطرة الحبشة المرموقين (ثيودروس) قوله لمبشر يسوعى فرنسى جاء من جيبوتى يستأذنه فى التبشير أن أجابه الأساطيل منذ الآن لأننى لست بمثل غباء راجستان الهند».

من جهة أخرى فإن نجاشى الجيوش ورهبانه هم أول من استجند بهم الرسول ﷺ عندما آذاه أهله، فبعث إليهم بخيرة رجاله ونسائه فى الهجرة الثانية، جعفر بن أبى طالب، وعثمان بن عفان وزوجته رقية بنت الرسول، وأبوحنيفة بن عتبة وزوجته، والزبير بن العوام، وعبد الله ابن جحش، وخالد بن سعيد بن العاص؛ وفى هؤلاء تنزلت الآية: ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن من قسيسين وrehباناً وأنهم لا

يستكبرون﴾ (المائدة، ٨٢) ويروى ابن هشام بأن قريشاً بعثت بعمر بن العاص ومعه عبد الله بن أمية يحملون الأعطيات والهدايا للنجاشي ويدعونه لتسليم رجالات قريش المهاجرين، فأبى تسليمهم ورد عطاياهم وهو يقول: «ما أخذ الله منى الرشوة حتى أخذها منكم». بقى أصحاب الرسول أولئك فى رحاب تلك النصرانية عشر سنوات ولم يعودوا إلى ديارهم إلا بعد خبير وكان الرسول يومها، فرحاً بنصر المسلمين ويعودة صحبه وابن عمه فقال: «لا أدري بأيهما أسر، عودة جعفر أم فتح خبير». وقد بلغت ثقة الرسول بالنجاشي النصراني حداً جعله ينييه فى تزويجه من أم حبيبة بنت أبى سفيان التى تنصر زوجها عبد الله بن جحش وبقي مع الجيوش، ناب عنها فى العقد خالد بن سعيد بن العاص فى حين ناب عن الرسول النجاشي حسبما روى ابن هشام. كما يروى كتاب السيرة عن إنزال الرسول لنصارى الحبشة ونصارى نجران فى المسجد؛ فما الذى يحمل أمام هذا الزمان أن يكون أكثر حماساً لدين الله من رسول الله. تلك الواقعة نوردها لنوضح عبرها بأن الإسلام أحنى بكثير مما يفهمه به المشتطون، ويقحمه فيه المغامرون؛ كان ذلك الحنو فى فجره، ويمكن له أن يكون فى حاضره، وإلا فلأوردنا الإسلام وأوردنا معه المسلمين فى ليل عماس وهلكة هلكاء.

التجربة التاريخية: الحقائق والأوهام

أبناً فى الفقرات السابقة ما قاد، وما يمكن أن يقود إليه من أذى جسيم للإسلام، سعى «المجددين» لاصطناع هوية إسلامية مميزة لشعب السودان، أساسها هو العقيدة الإسلامية دون اعتبار للواقع الشاخص والتاريخ المثبت، كما أبنا الظروف الموضوعية التى تحول دون توحيد كل مسلمى العالم على أساس العقيدة وحدها رغم اختلاف أعراقهم وثقافتهم وبيئاتهم الطبيعية ومراحل نموهم الاقتصادى والتطور التاريخى لمجتمعاتهم. مع ذلك سنفترض من باب الجدل، إمكانية تحقيق هذه الوحدة المثالية على أساس فرضيات معينة نتلمسها فى أطروحات هؤلاء «المجددين» تلك الفرضيات نحصرها فيما يلى:

- أن هناك تجربة تاريخية لمثل هذا التوحيد يمكن الاهتداء بها والعودة إليها.

- أنه مع صحة القول تجارب الإسلام، في ضحاها وظهره. لم تكن كلها بالتجارب السارة إلا أن تجربة الإسلام تقدم للمسلمين نموذجاً يمكن احتذاؤه خاصة دستور المدينة.

- أن قيادة البعث الإسلام الجديد قادرة على أن تحمل المسلمين إلى ذلك الماضي المدنى الزاهر وفق اجتهاد جديد، تأمل واع في كتب التفسير والسير مثل تفسير ابن كثير «سيرة ابن هشام»، السبيل إليه حسب قولى التري، هو النقاد «وراء الشروح الفقهية إلى كتب التفقه المؤصل مثل (سبل السلام للصنعانى ونيل الأوطار للشوكانى) وإلى أصوب كتب التصوف (مثل إحياء علوم الدين للغزالى).

على أساس هذه الافتراضات، النتائج التى ترتبت عليها، سنناقش فى البدء صحة الافتراضات فى إطارها التاريخى، ثم نتناول مدى صلاحيتها للمجتمع الإسلامى فى ظل الواقع الراهن تبين لنا عدم صلاحية التجارب، نجيب، من بعد، إلى مناهج «الاجتهاد الجديد» الذى جاء به التى سيسلكها «المجددون» لكيما يعينهم على إعادة صياغة هذه التجارب النموذجية لتوافق الواقع الجديد. وبما أن «الدعاة» يتحدثون عن بديل إسلامى لحضارة العصر التاريخية سيكون محور الحديث هو البدائل الإسلامية للسلطة، ولحقوق الإنسان، وللاقتصاد، ولللاقات الدولية، إن كان هناك ثمة بدائل لكل هذا.

قلنا إن التجربة التاريخية الإسلامية لم تعرف أمامة شاملة بسطت سلطانها على كل الرقعة الإسلامية لأن السلطة كانت دوماً عظمة نزاع بين الطامحين والطامعين، وإلى حد ما يصدق هذا الحكم حتى على فترة حكم الشيخين عقب وفاة الرسول على أن أخطر ما فى ذلك الصراع هو أنه لم يكن صراعاً بين شعب إسلامى وآخر وإنما انحدر فى بعض الحالات إلى صراع بين قبيلة وقبيلة، وبين بطن وآخر فى داخل القبيلة الواحدة، بعض هذا الصراع وكان على قرب عهد من المبعث، بل وقع جثمان الرسول الكريم مسجى فى دار عائشة لم يكمل جهازه بعد، وكانت الداهية النكراء أن بعض الذين اشعلوا نيران التمصب والهبوا ضرام الثارات صحاب للرسول كان من المجدور بهم استذكار قوله

الحكيم: «من قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية أو يدعو لعصبية أو ينصر عصبية قُتل قتلة جاهلية» (سنن ابن ماجه) أو استذكار نهية الجازم للناس فى صحيفة المدينة عن ثارات القبائل «لأنها منتنة».

تقسم أصحاب الرسول، بعد موته، إلى أحزاب ثلاثة، حزب الأنصار وحزب المهاجرين وحزب الهاشميين الذين أرادوا خلافة الرسول لابن عمه على؛ وكان خلافهم أجمعين خلافاً سياسياً لا دينياً. خشي الأنصار على مصيرهم بعد وفاة الرسول. وهى خشية لها ما يبررها؛ فلولا خيفة الرسول على مصير من آووه وعضدوه من أهل المدينة لما قال لأهله القرشيين: «يا معشر المهاجرين استوصوا بالأنصار خيراً، فإن الناس يزيدون والأنصار على هيئتها لا تزيد، وإنهم كانوا عيبتى التى أويت إليها فأحسنوا إلى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئتهم» (صحيح البخارى). خشية الأنصار، إذن، كانت من منازعة أهل مكة لهم السلطان بحكم قربانهم من الرسول الكريم، ولهذا نهض سعد بن عباد على رأس الخزرج يدعوهم لكيما يستبدوا بالأمر، كما وقف الحباب بن المنذر يدعو لإجلاء المهاجرين عن المدينة أن أبوا على الانصار ما أرادوه وما دعى سعد إلا لعصبية ولا غضب الحباب إلا لعصبية.

لم يطفى هذه العجاجة إلا حزم عمر وحلم أبى بكر فانتهى الأمر إلى الخليفة الأول فى بيعة وصفها ابن الخطاب بأنها كانت «قلعة وفى الله شرها» إلا أن اختياره لم يرض بعض أصحاب رسول الله ومنهم على الذى كان يحتسب نفسه أشد أصحاب قريى بالرسول، لاقاربة العقيدة والإيمان، وإنما قرابة النسب. رأى على فى اختيار أبى بكر للحكم منه وقال: «أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبى وتأخذونه منا أهل البيت غضباً، أستم زعمتم للأنصار أنكم بهذا الأمر منهم لأن محمداً منكم فأعطوكم المقادة. وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار» (تاريخ الطبرى). وأغضب اختيار أبى بكر أبا سفيان أيضاً، لأنه لم ير فى أبى بكر حكمته وتسامحه وصدق أسلامه وتواضعه، وإنما رأى فيه ضعف شأنه فى قريش، فابو سفيان

لم يكن يريد خلافة الرسول لقريش فحسب وإنما أرادها لساداتهم، آل عبد مناف، وآذاه أن تنتهي لبني مرة، أهل أبي بكر الذين هم أدنى شأنًا لهذا لم يستكف أبو سفيان أن يقول: «وما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش».

في ظل تلك الراية العمية، راية العصبية الجاهلية، وقعت الردة، عصيانًا مدنيًا أوقدته المطامح القبيلة، واشعل أوراها الاستعلاء العشائري حتى أخذ الشعراء يجاهرون بالدعوة إلى أفكار خلافة أقمن الرجال من صحاب الرسول بوراثته. من هؤلاء العصاة الخطيئة الذي أخذ يدعو أهله لمعصية السلطان:

اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيالعباد الله ما لأبى بكر
أيورثها بكرًا إذا مات بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

تلك كانت هي بدايات الفتنة التي أوقدت نيرانها قريش بعد فترة وجيزة من موت الرسول الكريم، وما أصدق الأستاذ العميد طه حسين عندما قال أن الرسول «لم يخف الفتنة من أحد كما خافها من قريش، ولم يخف الفتنة على أحد كما خافها على قريش»؛ أخافه منها وعليها «طمعها الشديد، وهما البعيد، واعتدادها بنفسها وازدراؤها لغيرها». ولعل فيما وقع من قريش عقيب رحيل النبي المعصوم مصداقًا لقوله تعالى: ﴿الأعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ (التوبة ٩٣).

ولى الأمر، بعد أبي بكر، ثاني الصحابين فلم يأخذ أهله بالسماحة التي عاملهم بها أبو بكر رغم إيدائهم له وانكارهم لخلافته. وكان عمر منقطع الأشباه؛ صميم نسب يفاخر بنسبه إلا أنه عدول لا يرضى لأحد الظلم أو الانتقاص. لم ينكر عمر الانساب بل دعى الناس للاستمساك بها (تعلموا النسب ولا تكونوا كطيح السواد) ولم ينكر مواريث الثقافة الجاهلية بل نصح أهله بالحفاظ عليها: (حافظوا على ديوان شعركم في جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم) إلا أنه، في ذات الوقت، كان واعيًا كل الوعي بعماء أهله وتكبحهم طريق السداد ذلك الوعى البصير بنواقص أهله حمل عمر على حصرهم في المدينة وإنكاره عليهم أماراة الغزو حتى لا ينتقلوا بصراعاتهم العصبية إلى الأمصار، فلا عجب أن ظل

ثاني الصحابين واقفًا، حسب قوله، «دون شعب الحر يأخذ بحلاقيم قريش أن يتهافتوا على النار».

ثم ذهب عمر إلى ربه راضيًا مرضيًّا تاركًا أمور المسلمين لصحاب لم ير فيهم واحدًا جديرًا بالامارة، ففى رواية ابن عباس أنه جاء إلى عمر فوجده مكرويًا يقول: «ما أدري ما أصنع فى هذا الأمر، أقوم عليه واقعد؟» كانت الداهية التى اشتد أمرها على عمر هى ولاية الأمر من بعده. قال له ابن عباس «هل لك فى على؟» قال «إنه لأهل لها ولكن أراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق لا تعرفونها»، «فأين أنت من عثمان؟» قال: «لو فعلت لحمل آلہ بنى معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه، والله لو فعلت لفعل، ولو فعل لفعلوا». فقلت: «طلحة»، قال: «إنه لزهو ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد مع ما يعلم عنه من زهو». فقلت «الزبير»؟ قال أنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بسوق البقيع، أفذاك يلى أمور المسلمين». قلت «سعد بن أبى وقاص»، قال: «إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه أما ولى أمر فلا» فقلت عبد الرحمن بن عوف؛ قال: «نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف» (الماوردي، الأحكام السلطانية)، تلك القصة نروى لنبين بها، أولاً، المعايير الذهبية التى حددها عمر لاختيار ولى أمر المسلمين فى دولة الإسلام النمودجية وهى معايير لم يرتق إليها، فى تقدير عمر، بعض أصحاب رسول الله المبشرين بالجنة، ثم ندلف، ثانياً، إلى الحديث عما لحق بتلك الدولة بعد رحيل عمر من انحدار وانحلال، وكان الفاروق كان نبأ.

ذلك كان هو الحال فى خلافة ذى النورين عثمان، أسلم الخليفة الثالث قيادة لمستشارى السوء من أهله وعشيرته بنى معيط، فانحرف بالحكم إلى مسار لم يعرفه الناس فى عهد الرسول، ولم يعرفون فى عهد الشيخين. ذلك الانحراف كان محمل استنكار من على وأبى ذر، ومبعث غضب لخازن بيت المال عبد الله بن الأرقم الذى آذاه من عثمان منحه لابن عمه مروان بن الحكم خمس غنائم أفريقية، ومع ذلك التنبيه لم يرتدع أمر المؤمنين عن الانحراف حتى التفتت إليه العرب فضربت عنقه، وتحققت بذلك نبوءة عمر. غضبتهم تلك على عثمان كانت غضبة مضرية، تكشف عنها القسوة التى

لقبها الخليفة الشيخ ممن انقضوا عليه من الحائقين، وعلى رأسهم محمد بن أبي بكر، ابن الخليفة الأول لرسول الله، ويحدثنا الجاحظ في رسالته عن الأمويين عما حاق بعثمان من «خبطة بالسلاح، ويعج بطنه بالحرايب، وفري أوداجه بالمشاقص (سهم ذو نصل عريض) وشدخ هامته بالعمد وضرب نسائه بحضرته: نائلة زوجته أطنوا أصبعين من أصابعها بعد أن كشفت عن قناعها ورفعت من ذيلها لكي تردعهم حتى يخرجوا، وطأوا أضلاعها بعد موته، وألقوا جسده على المذيلة مجرداً بعد سحبه» عثمان الذي مثل به بعض أصحاب الرسول كل هذا التمثيل هو الصحابي الجليل الذي بشره الرسول بالجنة واختاروه كفؤاً لبنتيه رقية وأم كلثوم، ولهذا لقب بنى النورين.

ذهب عثمان إلى ربه، وحسابه عنده، وجاء على «إلى حكم يؤمله له علمه وقوته وسابقتها في الإسلام، قبل قرياه من رسول الله. وكان عليّ، كما تنبأ عمر، رجلاً لا يجمال في الحق فحمل الناس على طريق لم يعرفوه؛ صادر منهم كل ما أعطاه لهم عثمان بغير وجه حق وهو يقول: «إن الحق قديم لا يبطله شيء، ولو وجدته وقد تزوجت به النساء وفرق في البلدان لرددته إلى أهله. فإن في العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فإن الجور عليه أضيّق». (ابن أبي الحديد). هذه القوة في الحق لم ترض حتى بعض كبار الصحابة مثل عبد الله بن عباس الذي قال للحسن بن علي: «إن علياً أبأك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية أنه ساوى بينهم في الفيء وسوى بينهم في العطاء فثقل عليهم». ونسأل، ما بال الحبر ابن عباس، شيخ المفسرين، يستبغض في علي عزمه على أحقاق الحق؛ حقة الإمرة أن ابن عباس هذا لم يكن بمبعدة عن الفساد، شأنه شأن كل البشر. في هذا يحدثنا الطبري في تاريخه عن إثراء ابن عباس عندما ولاه على البصرة فأخذ ينتهب من مال المسلمين حتى حُمِلَ صاحبت بيت المال، أبو الأسود الدؤلي على شكاته لعلّي: «عاملك وابن عمك أكل ما تحت يده بغير علمك». لم يتوان أما العادلين علي في أن يلاحق ابن عمه حتى اضطر إلى أن يهرب بما استولى عليه من بيت مال المسلمين إلى خثولته في بني هلال ويكتب إلى علي يقول: «لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملن هذا المال إلى معاوية يقاتلك به». ونرى في هذه القالة انتهازية لا تجدر بصحابي كابن عباس، كما نرى فيها

استهانة بكل ما أرساه الإسلام من أحكام حول العدالة والإنصاف؛ تلك الأحكام أصبحت، عند الحبر ابن عباس، أساطير، لم يتذكر ابن عم رسول الله الذي اندفع يثرى قول الرسول الكريم: «اللهم احينى مسكيناً وأمتى مسكيناً وأحشرنى فى ذمرة المساكين».

ذلك هو حال الدولة الإسلامية فى فجرها، تلك الدولة التى أسمماها الترابى «دولة قانون سماوى لا دولة رجال»، وأسمماها الصادق المهدي، «دولة شرعها الله ولم يقننها البشر، إن شاءوا أبقوها وإن شاءوا اسقطوها». موقع الخطأ فى المقالتين هو أن الذى يحكم بين الناس فى الدولة التى يقيمون ليس هو الكتاب ولا هو الحق عز وجل أحكم الحاكمين؛ الذى يحكم فى الأرض هم البشر الذين يطبقون هذا الكتاب ويزعمون أنهم يحكمون بما أنزل الله هؤلاء الرجال بهم كل ما فى الرجال من قوة، وكل ما فيهم من ضعف، وما بين هذا الضعف وتلك القوة تلقى من الحكام من نهى نفسه عن الهوى، ومن ذكر ربه فى نفسه تضرعاً وخيفة، ومن إغراء المال والسلطان، وكل واحد من هؤلاء يسمى لتبرير عدله أو ظلمه بكلمات الله البيّنات؛ فإن استجد الذى يدعو منهم للطاعة المطلقة بقوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» رد عليه الذى يرغب فى معارضة السلطان: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». وفى الحالتين نرى كيف تعبث السياسة بقول الله وقول رسول الله؛ بالحاكم الطاغية يتدثر بالقداسة لأنه يحسب أن طاعته أمر أوجب القرآن، والمعارض له لا يقول بأن معارضته للحاكم هى خلاف فى رأى وإنما يوحى بأنها استتكار لخروج الحاكم عن أمر الله.

وإن كان الصراع على السلطة والثروة قد إلى ما قاد إليه من مخازٍ لا ترضى الله ولا ترضى رسوله فى الثلاثين سنة الأولى من تاريخ الدولة، عهد الصحاب والتابعين، فلا عزوى إن كانت الفترة التى أعقبها أشد ضللاً إن حكمنا عليها بالمعايير النموذجية، المعايير التى أبانها القرآن، وأرسى قواعدها النبى المعصوم، ورعاها خليفته الشيخان، وسار على هديها أبو تراب، أمام العادلين، وكيف لا نسمى أبا الحسن «أمام العادلين» وهو الذى لم يجرمه شأن ألد الخصوم على الظلم، كان على عادلا حتى فى ساعة

احتضاره وهو مخرج بالدم من طعنات ابن مجلم فقال لأهله: «يا بني عبد المطلب لا ألفينكم تخوضون في دماء المسلمين، تقولون قتل أمير المؤمنين، لا يقتلن إلا قاتلي. إن عشت فالجروح قصاص، وإن مت فاقتلوه ولكن احسنوا لأنى سمعت رسول الله يقول إياكم بالمثلى ولد بكلب عقور».

يريد الدكتور الترابي إيهامنا بأنه وصحبه قادرون على أن يعيدوا دولة الإسلام إلى عهد الخوارق، العهد الذى وصفه ابن خلدون في «المقدمة» بـ «عهد تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الألهية الواقعة»، ويريد الدكتور الترابي أيضاً، كما يريد غيره من الغالية، إقناعنا بأن إقامة الدين لن تتم إلا بإقامة الدولة الإسلامية الصالحة في البداية؛ والدولة الصالحة لم يعرفها الإسلام فى ظل الرجال الصالحين. ليس من بين هؤلاء الصالحين من استعاد الكذب فى القول، أوذهب للانتقام من قاتله ناهيك عن اضطهاد الخصوم لحد قتل النفس التى حرم الله، أو جنح إلى الوله بالمال يؤثر به الأقربين ويسترشى به النصراء. ويريد الدكتور الترابي أيضاً إيهامنا بأن دولة المتغلبين التى أعقبت تلك الفترة الزاهرة من تاريخ الإسلام هى دولة بلا نظير فى تاريخ الإنسانية، دولة حق وخير لا تعرف العدوان على غيرها ناهيك عن عدوانها على بنيتها. يقول الترابي: «الإمبراطوريات العدوانية ظاهرة عرفها الغرب منذ عهد الرومان، وهى ليست من تقاليدنا فى شيء. صحيح أن اللغة والإسلام تتسع رقعة انتشارهما ولكنهما لا يستوعبان الآخرين للهيمنة» ومثل هذا الحديث نفهمه إن كان المراد منه هو أن الإسلام بسماحته لا يعرف تمييزاً بين الناس على أساس أعراقهم وأصولهم؛ فالتناس فى الإسلام، لا يتمايزون إلا بالتقوى. بيد أن الذى نتحدث عنه هو الدولة الحاكمة التى قامت لترفع رايات الدين، وهى دوماً دولة رجال لا ملائكة. الذى نتحدث عنه هو السلطة التى تتدثر برداء الدين، سلطة بشر قد يزدهيهم السلطان وتغريهم المطامع؛ وهذا هو حال الدين والسياسة منذ بدء الخليقة. فما هى طبيعة تلك الدولة النموذجية التى لا تعرف العدوان؟.

جاء الأمويون إلى الحكم وهم أقل ثأر مزعوم، أشرعوا وراء طلبه قميص عثمان، فولى الأمر منهم معاوية وكان، بحساب السلطة الزمنية، حاكماً قاهراً وسياسياً بارعاً. لم يجنح

معاوية للقسوة إلا مع من نازعه السلطان، وقوله في هذا خالد: «لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطانتنا». إلا أن معاوية كان حاكماً قاصراً بمعايير الإسلام، فقد استحدث رزق البيعة وأخذ يوزع مال المسلمين الذي حدد الإسلام وجوه أنفاقه على المناصرين والمستألفين والانتهازيين. ثم ولى الحكم من بعد ابنه القاصريزید، ولو كانت ولاية الحكم ميراثاً لأورثها محمد لعلى ابن عمه وخدم نفسه، فتورث الأمامة أنكره الله حتى للأنبياء، ﴿وَإِذَا بَلَغَ ابْنُ إِسْرَافِيلَ أَنْبَاءَهُ قَالَ إِنِّي جَاعِلٌ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة ١٢٤).

لم يكتف العباسية (بنو عبد شمس) بالاستيلاء على خلافة رسول الله قسراً وجعلها هرقلية وراثية بل وأغلظوا في القساوة وهم ينتقمون من خصومهم، بدأوا بآبادة أهل بيت علي لأنهم لم ينسوا لعلي قتله بمقرده لأربعة منهم كانوا يوالون أهل الشرك؛ حنظلة بن أبي سفيان، والعاص بن سعيد، والوليد بن عتبة، وشعبة بن عبد شمس. قتلوا الحسين على بدس السم له حتى نسب لمعاوية قوله: «إن لله جنوداً منها العسل»، وقتلوا الحسين في كربلاء وأوطأوا صدره الخيول ثم حملوا نساء بيته حواسر يكشفن عن رؤوسهن وأذرعهن؛ وقتلوا زيد بن علي بن الحسين (واليه تنسب الزيدية) ثم صلبوه وهم فرحى ببلواه يتفنون مع شاعرهم الأعور الكلبى:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة ولم نرمهدياً على الجذع يصلب

ومن الذى يشمت بموت إنسان غير أعور ينتمى إلى كلب. وكان كل تلك القساوة لم تطفئ ثاراتهم من علي من كرم الله وجهه، فطاردوا ابن زيد بن علي حتى أنتاشوه بنشاب واجتزوا رأسه وحملوه إلى الوليد بن يزيد.

وما أن قضى العباسية على آل الرسول الأقربين حتى بعثوا بزيانيتهم إلى بيت الله ومدينة رسول الله، ألقاهم عصيان ابن الزبير عليهم. وقد رأى من سيرتهم ما رأى. هدموا الكعبة على أيدي الأثمين، الحصين بن نمير وبالحجاج بن يوسف (والحجاج - مع كل قباحتاته - بطل مغوار وإدارى متميز ينبغي أن لا يغمطه الناس حقه) ثم ذهبوا، من

بعد، إلى مدينة الرسول فاستباحوها ثلاثة أيام. ويحدثنا ابن خلكان (وفيات الأعيان) بأن ألف بكر حبلن في مدينة الرسول بسبب ما جرى من مفاجرة في هذه الأيام الثلاثة الحوالك، وإلى مدينة الرسول تلك جاء أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان لينبعث في المعصية، وكان فحش جنده وفجور قاداته لم يكفيا، صعد عبد الملك إلى منبر الرسول، فيما روى السيوطي (تاريخ الخلفاء) ليقول: «والله لا يأمرني أحد بتقوى بعد مقامى هذا إلا ضريت عنقه» وكما حسب ابن عباس نواهى الإسلام عن الفساد أساطير، حسب عبد الملك النهى عن المنكر استفزازاً له يوجب القتل، وذهب الجنون وغرور السلطة بعبد الملك حدا دفعه إلى بناء قبة الصخرة في القدس ليلهى بها الناس عن بيت الله الحرام، فمنذا الذى يصدق أن عبد الملك هذا هو الصحابي الذى كان يستقره الرسول في مجلسه متوسماً فيه الخير. وفي غلوائه تلك حرم عبد الملك على أهل المدينة تعاطى السياسة حتى أنصرف أغلبهم إلى المجون فاشتهرت الحجاز بالفناء وجمعت بين الفقهاء والمجان، جمعت بين مالك بن انس أمام الفقهاء وعمر بن أبى ربيعة شاعر الفسوق الذى لم تتج من تشبيه كرائم القرشيات، لبانة بنت عبد الله بن عباس، وسكينة بنت الحسين، وعائشة بنت طلحة.

وكان أمير المؤمنين في مسرة من تلك الحال التى ألتهت أهل المدينة عنه، مدينة العابدين والركع السجود. تلك الحال وصفها الدكتور محمد حسين هيكى في كتابه (الفاروق عمر، الجزء الثانى) فقال «عاد منهم إلى الشراب من عاد، وهو يزعم أن لا إثم عليه فيما يتناوله منه، فلم يفرض الله حداً لشارب ولم ينزل رسول الله، ولم ينزل أبى بكر، بشارب عقاباً، أما النساء فقد أرضى ولع الكثيرين بهن ما ملكت إيمانهم منهن، فقد كانت سبايا الفرس والروم، ومنهن فانتات الجمال والدلال، يقسمن بين الجند كما تقسم أموال الفتيء ويعرضن في الأسواق رقيقاً يبتاع منه من شاء أن يرضى بهن هواه.. وظل كثيرون يتوفرون على الشراب ويولعون بالنساء في عهد الأمويين وفي عهد العباسيين وفي عهود الانحلال التى تلت هذين العهدين. ولم يكن الرأى العام شديد الإنكار على

أصحاب هذا المتاع.. ولا أحسبني أعرف شعراً بلغ من الافتتان في الخمریات والغزل ما بلغه الشعر العربي».

ومع كل ذلك فلا سبيل لأن تنكر أن عبد الملك بن مروان هذا، مع كل نزقة واستباحته للحرمان، هو أول من أقام دولة عربية «حديثه» إن جاز التعبير؛ سار في ذلك سيرة معاوية في تطوير الإدارة المالية وتنظيم الدواوين. وكان معاوية قد استعان في إصلاحه الإداري بالمسيحيين إلا أن التاريخ يعترف لعبد الملك بأنه أول من عرب الدواوين. ويحدثنا البلاذري في (فتوح البلدان) بأن سرجون الميحي قال لأبناء أمته الذين كانوا يتعيشون على الترجمة: «اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم» نعم نذكر لبني أمية أنهم أقاموا أول دولة متكاملة للإسلام وحموا شوكتها بعصبية العرب، إلا أن آخر ما يمكن أن يوصفوا به هو السماح مع الخصوم والأزوار عن العدوان. ولم يقف عدوان بني أمية على خصومهم من آل البيت وأبناء الصحابة الأبرار بل ذهب بهم الصراع على السلطة إلى تقتيل بعضهم البعض، فقتل عبد الملك بن مروان ابن عمه عمرو بن سعيد بيده وحز رأسه وهو يردد قول الشاعر:

يا عمرو إن لم تدع شتمى ومنقصتى اضربك حيث تقول الهامة اسقونى

ودسوا السم لعمر بن عبد العزيز بعد أن آذاهم طهره ولهذا لم يدع حكمه أكثر من عامين؛ وكان عمر والحبر النصيح سليمان بن عبد الملك هما أكثر حكام بني أمية طهراً. واستمر من بعد مسلسل القتل، قتل يزيد بن الوليد بن عبد الملك عمه الخليفة الوليد بن يزيد (الوليد الثاني) وطاف برأسه في دمشق؛ وكأن أبناء عبد الملك وأحفاده قد آثروا أن يسيروا وفق نصيحة أبيهم عبد الملك. ويحدثنا السيوطي أن عبد الملك. عندما قارب الموت، قال لأبنة الوليد: «يا وليد لا ألفينك إذا وضعتى في حفرتى تمصر عينيك كالأمة الولهاعو بل انتزرو والبس جلد النمر وادع الناس إلى البيعة فمن قال برأسه كذا (وهز رأسه إشارة للرفض) فقل بالسيف كذا (وهز سيفه وكأنه يقطع به رأساً).

حكم السيف هذا هو الذى قاد إلى الخلافة أميراً للمؤمنين، مكتمل الخلاعة، قليل الديانة، الوليد الثاني. يذكر الناس للوليد الثاني تمزيقه بالسيف، في حالة سكره، كتاب

الله استكراً لما فى الكتاب من تهديد ووعيد للفاسقين، ولا يذكرون إلا لما أن أمير المؤمنين هذا كان يُلاط ويجاهر بما يخرج من زمرة المسلمين.

ادنيا منسى خليلي عبداً دون الأزار
فلقد أيقنت أنى غير مبعوث لنار
واتركا من يطلب الجنة يسعى فى خسار
سأروض الأرض حتى يركبوا دين الحمار

وكما نرى فقد أحال الأمويون الدولة الإسلامية إلى هرقلية لا شأن لها بقيم الحكم التى أبانها القرآن فى كريم آياته، وفصلها محمد ﷺ فى محكم سنته، وأرسى قواعدها الشيعان من بعده.

ثم جاء بنو العباس ليحلوا هرقلية العباسية، لا ليعودوا بالحكم إلى ما يرضى الله ويرضى الرسول، وإنما ليقيموا مكانها كسروية فارسية. لم يسع بنو العباس للحكم لأنهم أكثر تأهيلاً له م العباسية وإنما لأنهم حسبوا الخلافة حقاً لهم منذ أن تنازل الهاشميون عنها لمحمد ابن على بن عبد الله بن عباس، وهكذا أصبحت خلافة رسول الله، عندهم، إرثاً يتبادل. ولم يكن سبيل هؤلاء إلى السلطان بأقل عدواناً وقساوة ممن سبقهم، فتماماً كما ارتأى عبد الملك ابن مروان بأنه «لا يداوى أدواء هذه الأمة إلا السيف» فأعمل سيفه فى أقرب الناس إليه، استحق الإمام حفيد عبد الله بن عباس لقب السفاح، جبدارة. لم ينج من بطشه حتى من استأمنه مثل هشام بن عبد الملك بعد أن صدق قول من كانوا يمالقونه ويتذللون إليه من الشعراء:

لا يفرنك ما ترى من رجال ان تحست الضلوع داء دويًا
فضع السيف وارف السوط حتى لا ترى فوق ظهرها أمويًا

وقد شهدنا من قبل كيف على عفى الرسول الكريم حتى عن من لحق بالمرتدين من صحابه مثل عبد الله بن سعد بن أبى سرح.

ما عساه يفعل السفاح بعد أن قرر انتهاب الحكم لعشريته؛ اتجه، أول ما اتجه، إلى إبادة أهله العرب من مضر وربيعة فوجه لهم أبا مسلم الخراساني وهو يقول: انظر إلى

للحق مثل عمر صاحب المقولة الخالدة: «كل الناس أعلم منك يا عمر». خلفاء بنى العباس أصبحوا ظلالاته في الأرض منذ أن بدأ أبوجعفر المنصور هذه السيرة الخبيثة، فتزيا بزى الأكاسرة وجعل الناس يقبلون الأرض تحت أقدامه، ويقول لهم: «إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده. وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بأذنه. فقد جعلني الله عليه قفلا، إذا شاء أن يفتحني لا عطياتكم وارزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني قفلني».

سخر المنصور اسم الله لتحقيق مطامعه، وتبرير أهوائه، وتبرير أهوائه، وشرعنة عدوانه، فبدأ العدوان بعمه المنتصر في الشام، عبد الله بن علي، قتله خشية من تزايد نفوذه؛ ثم ذهب بالعدوان إلى قائده المظفر أبي مسلم الخرساني حذر اهتتان الناس به، وإلى هذا سبقه عمر بن الخطاب حين عزل خالد بن الوليد حتى لا يفتن الناس بالقائد دوح الامبراطوريات وهزم الأكاسرة والقياصرة، إلا أن عمر لم يقتل خالدًا، ولم يسئ إليه، ولم ينتقص من شأنه بل استجاب لرغبة خالد بأن يكون بينهما حوار أمام المسلمين حول قراره عزله. جمع عمر الناس ووقف فيهم خطيبًا يقول: «سألني خالد بن الوليد أن أجمعكم اليوم ليناقشني أمامكم وأناقشه وقد أشفق بعض ذوى الرأي من ذلك على كلمة المسلمين أن تفرق فنصحوني ألا أقبل ولكني استخرت الله وقبلت، لا بطرًا، يعلم الله، ولأرياء ولا استخفافًا بالفتنة أو استدرازا لها ولكني نظرت فوجدت نفسي بين أمرين: فإما أن أصدع بالحق ولا أخشى الفتنة، وأما أن أخشى الفتنة، فلا أصدع بالحق، فرأيت أن أصدع بالحق فإن الحق من الله سبحانه وتعالى، وهو المسئول أن يجنبنا الفتنة لأن الفتنة من الشيطان». أما أبوجعفر فقد أمر بأن تدق عنق أبي مسلم، فلما ناشده قائده العظيم أن يستبقيه لحرب الأعداء، رد عليه بالقول: «أى عدو أعدى منك».

مضى العباسية في تلك السيرة الدامية يقتل منهم الأخ أخاه، كما وقع بين المأمون والأمين، ويقتل الابن أباه كما فعل المنتصر مع أبيه المتوكل، ولم يكن الابن بأفضل حالاً من أبيه إذ كان مقتل المتوكل، أمير المؤمنين حامى بيضة الإسلام، في مجلس شره وعلى

هذا الحى من اليمن فأكرمهم وأسكنهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم، وأتهم ربعة فى أمرهم، أما مضر فأنهم العدو القريب الدار، اقتل من شككت فيه وأن استطعت أن لا تدع بخراسان من يتكلم العربية فافعل. وأيما غلام بلغ خمسة أشبار فاقتله» هذا هو ما لقيته مضر وربعة على يد حفيد ابن عباس فى دولة الخلافة المنتسبة إلى رسول الله، وما فعل الرسول الكريم هذا حتى بالمشركيين من أهليهما. ترك حفيد ابن عباس آل وذويه، فالكوفة شيعة لعلى، والبصرة شيعة لعثمان، والشام ملك لآل بنى سفيان، ومكة والمدينة غلب عليهما أبو بكر وعمر فما كان له إلا أن يستجد بالفرس ويقول: «إنى اتقاء بالمشرق، مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق» (عيون الأخبار لابن قتيبة).

وبعد أن حمى السفاح ظهره بالفرس بعث بعمره عبد الله بن على بن عبد الله بن عباس ليحارب مروان الحمار، آخر خلفاء بنى أمية ويهزمه فى معركة الراب. استولى عبد الله على دمشق الفيحاء فدمر سورها، ولم يقنع بقتل الأحياء من أهلها بل ذهب إلى القبور ينبشها، نبش قبر معاوية، وقبر يزيد ابنه، وقبر عبد الملك بن مروان، وقبر ابنه سليمان والوليد، ثم أحرق عظامهم، وكأن ليس للموت حرمة. واقتحم من بعد البيوت يفتش عن النساء حتى تلقى عبدة بنت عبد الله بن يزيد بن معاوية فاستهوته فدعاها لزواجه (وكانت عبدة زوجة لهشام بن عبد الملك) فتمنعت الفتاة عن الزواج بهذا الرجل الفليظ نباش القبور لما رآته قد فعل بأهلها من قتل للأحياء وتمثيل بعظام الموتى، فما كان منه إلا أن بقر بطنها.

ما عاش عبد الله طويلا بعد أن بدأت التصفيات الأسرية، وكان العباسية كانوا فى رهان مع العباسية، أيهما أكثر قدرة على سفك الدماء، لا دماء العداة والمنافقين وإنما دماء الأقربين الطامعين من أبناء الأسرة الواحدة وقادة الجيوش التى غزت الأمصار ونشرت عليها سلطان بنى العباس. وكثيراً ما كانت هذه الشكوك أوهاماً لا يسندها دليل، ومخاوف لا يقوم عليها برهان، وهذا دوماً هو شأن الطفيان المرعوبين. إلا أن الخلافة عند بنى العباس، وبنى أمية من قبلهم، لم تعد حكماً لرجال يدركون بأنهم ولو أمر الناس وهم ليسوا بخيرهم مثل أبى بكر ولا أولياء لأمر المؤمنين بجادلهم أدنى البشر فيردونهم

مشهد من نديمة البحترى الذى قد قال فى مصرع الخليفة: «حرام على الراح بعدك أو أرى دمًا بدم يجرى على الأرض مائرة» تلك الدمومة ظلت تخط كل العهود التى تلت عند المتوكل، فقد مات المنتصر مسمومًا ولحق به مقتولين المستعين والمعتز والمهتدي، وكان أسعدهم حالًا هو المستكفى الذى قمع الطامعون المنقلبون عليه بعزله وثمل عينيه.

تلك الدولة القاصرة بمقاييس الإسلام، كانت ذات أثر كبير فى التطور الحضارى الذى شهدته دولة الإسلام، ففى ظلها نبغ العلماء والفقهاء والمتكلمون، وتكاثر التراجع من فلسفة اليونان وأدب الفرس وحكمة الهند، ويفضل ذلك التلاقح الفكرى برزت للوجود حضارة إسلامية متميزة. أنشأ المأمون دار الحكمة وخزانات الكتب فى كل أرجاء دولته الواسعة حتى أن خزائن مرو وحدها كان بها أكثر من اثنى عشر ألف مخطوطة فيما يحدثنا ياقوت الحموى (معجم البلدان) وتوسع فى إنشاء البمارستانات (دور العلاج) ليتمهر فيها العرب على الطب من بعد أن كان وقفًا فى الماضى على الحكماء السريان. وكان هذا هو حال اللغة والأدب العربى اللذين شهدا ازدهارًا عظيمًا فى عهد بنى العباسى.

مرة أخرى لا يحملنا على سرد كل ذلك التاريخ إلا القراءة الخاطئة للتاريخ والفهم الأكثر خطأ له من جانب دعاة العودة للإسلام المثالى كبديل للحضارة المعاصرة. أى الدعوة للتقدم للوراء، ففى زعم هؤلاء أن ذلك الماضى قد شهد إمامة بسطت سلطانها على الأمة الإسلامية بلا منازع وبلا عدوان وهو زعم فرى؛ تلك الإمامة كانت محل نزاع بين آل البيت، وبين أبناء الأسرة الوحدة، وبين الأب وأبنة والأخ وأخيه، بل أن تلك الإمامة حملت القرشى الصميم على استمداء الفرس على العرب فى أول عهد بنى العباس، والترك على العرب فى آخر ذلك العهد. وفى زعم هؤلاء أن تلك الإمامة قد خيلت من الفساد والانحلال، وهو زعم لا يقوم عليه دليل. فالتاريخ يحدثنا عن امامة الفساق العصاة، والخميرين الزناة. وكل هؤلاء كانوا يسخرون كلام الله فى تبرير أخطائهم وجرائمهم فى عهد كان أئمة الفقه فيه هم مالك فى الحجاز وأبو حنيفة وابن حنبل فى العراق.

فى ذلك العهد نبغ الشعراء الذين كانوا يجاهرون بالفسق ويدعون للإلحاد، ومن بين هؤلاء الشعراء الفحول مثل ابن الرومى الذى باهى بالوزر وأحل الخمر:

أحل العراقى النبيذ وشربه وقال الحرامان المدامة والسكر
وقال الحجازى الشرابان واحد فحلت لنا بين اختلافهما الخمر
ساخذ من قوليهما طرفيهما وأشربها لا فارق الوازر الوزر

ومثل أبى نواس الذى حملته الفواية على إنكار الجنة والنار مع حفظه للقرآن حفظاً حمل يعقوب بن اسحاق الخضرى شيخ القراء على أن يقول أن ابا نواس هو أقرأ أهل البصرة.

فدعى الملام فقد أطلعت غوايتى وصرفت معرفتى إلى الانكار
أحرى وأحزم من تنظر أجمل علمى به رجم من الأخبار
ما جاءنا أحد يخبر أنه فى جنة مذ مات أو فى نار

ومثل شيخ الإلحاد حكيم المرة الذى أنكر ختام النبوة وحسب الدين عماهة:

أتى عيسى فأبطل دين موسى وجاء محمد بصلاة خمس
وقبل يجىء دين بعد هذا فأودى الناس بين غد وأمس

عجبت لكسرى وأشياعه وقسل الوجوه ببول البقر
وقول النصرى إليه يُضام ويظلم حيا ولا ينتصر
وقول اليهود إله يحب دسيس الدماء وريح القتر
وقوم أتوا من أقاصى البلاد لرمى الحجار وثم الحجر
فواعجباً من مقالاتهم أيعمى عن الحق كل البشر

هذه المزاغم جميعاً تعكس قصور أصحابها عن التمييز بين الأشياء، التمييز بين التراث الإسلامى كمعطى تاريخى حضارى لا يقف عند الدين، وبين الدين كمرجع للقيم الأخلاقية والقواعد السلوكية. كما تعكس عجزاً فاضحاً عن التوفيق بين متطلبات الحضارج المعاصرة التى لا فكاك لنا منها، وبين القيم السامية التى أرساها الإسلام، كما أرسنها الأديان كلها من قبل، كمرجع أخلاقى يستفيد البشر نحو الحق والخير والجمال،

فشعار «تحكيم شرع اللهش شعار لا معنى له أن افتقد قاعدة معرفية متكاملة تتناول القضايا الحقيقية التي يتجه الشرع إلى معالجتها، وما كل هذه القضايا هي القصف والشرب والزنا، وما كل القضايا قد استوعبها القرآن في آيات أحكامه. لهذا يتوجب على المجتهد أن يبين لنا: كيف يمكن تشكيل المجتمع الإسلامي المعاصر وفق أصول العقيدة بدلا من تجاوز الواقع المعاصر لأن تجاوزه يجعل من تحقيق النموذج المثالي حلمًا طوياريًا وهدفًا مراوغًا.

بسبب من هذا القصور الفكري، والكبوة المعرفية، والعجز عن الإبداع والتجديد ذهب الدعاة الجدد للمناداة بالعودة إلى تجربة الدولة التاريخية في الإسلام ووسمها بمثالية أخلاقية لم تعرفها، كما ذهبوا لنعث الحضارات الأخرى (خاصة حضارة المرب) بأوصاف ليست صحيحة دومًا، مثل الظلم والعدوان والانحلال. وإن كان هناك من شيء واحد تميزت به الحضارة الغربية فهو نظرة أهلها الناقدة للتاريخ، وبالتالي قدرتهم على تطوير الواقع. فلولا مارتين لوثروكالفن لما تطورت المؤسسة الدينية، ولولا فوليترووروسو لما تطور الفكر السياسي، ولولا هيجل وماركسي لما تطور الفكر الاجتماعي. ولعل أخطر ما يعاني منه الفكر الإسلامي المعاصر هو انفلاقه وعجزه عن الانعتاق من ربكة التجارب التاريخية والنظر إليها كلها بشيء من التقديس وهذا ما لم يفعله الطبري، ولم يفعله ابن خلكان، ولم يفعله ابن خلدون.

إن الظلم والعدوان والانحلال، خصال بشرية ذميمة نرى نماذج لها في كل الأمم وكل الحضارات وكل الأنظمة حتى تلك التي ازدملت برداء الدين، لأن الذي يحكم بين الناس، كما قلنا، هم البشر وليس الدين. وفي هذا لا تختلف الدولة الإسلامية عن الدول الوضعية، بالرغم من أن واجب الحاكم الإسلامي، حسب قول قاضي قضاة بغداد، أبو الحسن الماوردي (الأحكام السلطانية) هو سياسة أمة المسلمين على نهج الإسلام، «فإن نجم مستبدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة حتى يصبح الدين ممنوعًا من الخلل والأمة ممنوعة من الزلل». فكم من هذا المنهج للدين والأمة عن الخلل والزلل قد شهدنا

على عهد عثمان ومعاوية وأبى جعفر المنصور، بل كم منه شهدنا على عهد الماوردى نفسه لأن الماوردى هذا كان هو فقيه التبرير الأكبر لتجاوزات القادر بالله والقائم بأمر الله اللذين خدم فى بلاطيهما.

وعلى كل فالذى يعنينا هنا هو «ماوردى» زماننا هذا، الدكتور الترابى، فالترابى لا يريد فقط الزام الناس بالحقوق والحدود «الإسلامية» فى إطار دولته المحدودة، السودان، وإنما يدعو الأمة الإسلامية كلها لكيما تدير ظهرها للحضارة الإنسانية وتستبدلها بحضارة «إسلامية» لا نظير لها دون أن يبين لنا معالم تلك الحضارة ووسائل الوصول إليها. على النقيض يحيلنا الترابى إلى الدولة الإسلامية التاريخية والتي نشهد بأنها، على المستوى الأخلاقى، لم تكن بمثابة إلا فى عهود الصالحين، أبو بكر وعمر وعلى الذين أقاموا نظاماً اجتماعياً لا تتفصل فيه البنى الفكرية عن الأنماط السلوكية والقيم المعيارية حتى قيل عن الصحابة فى ذلك العهد إنهم «كانوا قرآناً يمشى على الأرض». على أنه كثيراً ما يصحب الانكفاء، على هذا الماضى الصالح استرجاع لذكرى الاقبال من رجالاته بصورة تكاد تشبه استحضر الأرواح، ولم نكن نعرف من قبل أن استحضر الأرواح هو باب من أبواب السياسة العملية.

بعبارة أخرى، حاد الدكتور عن القصد فى إبانته لمعالم الدولة المثالية بالركون إلى نماذج تاريخية هى أولاً ليست مثالية، وثانياً، حينما صلحت، لا يمكن اقتلاعها من إطارها التاريخى. وأخطر من هذا أن التوفيق لم يحالفه فى قصره التراث الإسلامى على الدين، فالتراث الإسلامى كمعطى تاريخى حضارى لا يقف عند الدين بل يتضمن إسهام المفكرين المسلمين فى تطوير حضارة الإنسان. والذى يعرفه الترابى ويتكرر له (فهو بالقطع لا يجهل هذا) هو أن ذلك التطوير الحضارى لم يتم بإدارة المسلمين ظهورهم لحضارات الإنسان التاريخية وإنما بالتفاعل معها واستيعابها، وكان هذا هو مصدر عظمة رواد الحضارة الإسلامية؛ لم يصد هؤلاء عن الانتهال منتلك الحضارات أصلها الوثقى بالرغم من كل ما قاله القرآن عن الوثنيين، ونبدى بأن هذه السماحة الفكرية التى عرفتها

الحضارة الإسلامية لم تتوفر عند بعض رواد الحضارة الغربية العاصرة، فهيقل شيخ هؤلاء الرواد ينكر أصلاً تكون هناك فلسفة شرقية لأن المشاركة فى تقديره «يفقدون الوعى الموضوعى بجوهر الأشياء» ويخلطون بين الذات والموضوع (دروس فى تاريخ الفلسفة). هذه لنظرية الهيكلية هى، فى جانب منها، تكييف نظرى للاستعلاء الثقافى الأوروبى الذى ظل يسود أوروبا فى القرن التاسع عشر، ولمثل هذا الرأى ذهب أرنست رينان.

على النقيض من هذا، أقبل فلاسفة الإسلام الأول على علوم اليونان «علم الأولين» فأشادوا بها ومجدوا أشياءها؛ فقد كتب الفارابى، مثلاً، يقدم للناس أفكار أرسطو وأفلاطون فى كتاب أسماه (الجمع بين رأى الحكيمين) ويقول: «لولا ما أنقذ الله به أهاللعقول بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو لكان الناس فى حيرة «ولبس» من رحم هذا التلاقح الفكرى انحدر التراث الفكرى الإنسانية فى الطبعميات والرياضيات والإلهيات والحكم والإدارة والصناعات الشارعة أى الفقه والتشريع. وبنفس القدر تأثرت علوم الأخلاق، بالرغم من قربها بالدين، بالفكر الأورسطى؛ فكتاب مسكويه الخالد (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) هو، فى جوهر، اقتباس رشيد من رسالة أرسطو إلى نيقاماخوس وما حول المثلى؛ أثار الحق على الباطل فى الاعتقاد، والصدق على الكذب فى القول، والخير على الشر فى الأفعال.

هذه الحضارة، كما نرى لا تقف عند الدين وحده ولا نجد لها أصلاً فى الفقه؛ ولو وقف التراث الإسلامى عند الشريعة والفقه، أى عند ما اسماء ابن سينا بالصناعة الشارعة، لما كانت هناك حضارة إسلامية. فالحضارة الإسلامية لم تتسع للمعارف الإنسانية فى الطب والهندسة والفلك والفلسفة وعلم الاجتماع إلا لأن الذين أنكبوا عليها كانوا جميعاً من العلماء، أو الفقهاء الموسوعيين، فقد كان الكندى فيلسوف العربى الأول طبيباً، وكان ابن سينا طبيباً، وكان الرازى طبيباً، وكان ابن رشد طبيباً وفلكياً، وكان ابن ماجه وابن الطفيل طبيبين، ولعل محنة للدعاة الإسلاميين الجدد هى محنة مزدوجة.

فمن ناحية هم عاجزون عاجزاً كاملاً عن استبطان حضارة إسلامية جديدة بالانكباب على حضارة العصر واستخدام نفس آلياتها في النقد والتحليل لتوليد الجديد. ومن ناحية أخرى، وكرد فعل على هذا العجز، أخذوا يديرون ظهورهم لهذه الحضارة دون إدراك لأن الميراث الحضارى الإسلامى كله قام على استيعاب الحضارات الأخرى، لأن الذى يميز الحضارة عن الثقافة الراكدة هو قدرتها الذاتية على المحافظة على الأساسى فى موارثها فى ذات الوقت الذى تقوم فيه بتجديدها وتطويرها؛ هذا النبذ الظالم للآخرين يكاد يقارب ما كان يفعل الرومان الذين وصفهم الدكتور الترابى بالعدوانية وكان الرومان يطلقون على من عداهم من الأمم (Hostes) أى الأعداء، وما هذا بحال الإسلام ديناً كان أم حضارة.

ومن الناحية الأخرى. وبسبب من تلك الجفوة المفتعلة مع الحضارة المعاصرة لم يجد المجددون المزعومون ما يستمسكون به غير النصوص فى الكتاب المقدس وغير كتب الفقه، يستغرقون أنفسهم فى القراءة السطحية للكتاب المقدس، وينكبون بعيون معصوبة فى كتب الفقه ينقلون عنها دون اعتبار للبلون الشاسع بين هذا الزمان والظرف الذى صدرت فيه. وعلنا نجد مصداقاً لهذا فى المصادر التى أشار الترابى فى كتابه لكىما يستوفى منها «تجديده» للدين، فكلها مؤلفات لأساطين الفقه، ليس من بينهم حكيم واحد. ولا مشاحة فى أن الدين كان دوماً عنصراً أساسياً من عناصر الثقافات الإنسانية، لأن للإنسانية بعداً أخلاقياً مهماً اختلفت الأعراق والممل والمشارب، إلا أن «الإسلاميين» الجدد يخطئون بل يظلمون الإسلام الذى يتحدثون باسمه ظلماً بليفاً عندما ينعتون الحضارات بفقدان الضمير الأخلاقى، فالفلسفة الوثنية اليونانية ليست بفلسفة لا أخلاقية، وهذا أمر فطن إليه مسكويه وابن حزم منذ زمان. كما أن الصاق تلك التهمة بالحضارة الغربية اليهودية المسيحية فيه، هو الآخر كما أسلف الذكر، ظلم للإسلام نفسه لأن الإسلام لا ينكر الشرائع بل يحسب نفسه تتويجاً لها ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾ (الشورى، ١٣).

مهما يكن من شيء فقد سقط أولئك الدعاة حتى في ذلك الامتحان الذي انتقوا بأنفسهم مادته، الشريعة والفقه كمدخل لفهم الدين والوعى بحضارة المسلمين، الفقه والشريعة تعبيران ورد فيهما خلط كبير، خاصة وكلاهما لم يرد في القرآن بمعناهما السائد اليوم. فكلية «الشريعة» لم ترد إلا مرة في القرآن، «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون» (الجاثية، ١٨)، وإن كان تعبير الشريعة أو الشريعة يحمل معنى آخر في لسان العرب إلا أن المراد به في محكم التنزيل هو المنهاج والسبيل، لا القواعد والأحكام، فمدلول «الشريعة» في قوله تعالى «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (المائدة ٤٨)، هو عند ابن عباس السبيل والسنة، وعند القراء الدين والملة، وعند قتادة ليس هو الدين لأن الدين واحد والشريعة مختلفة. وبهذا الفهم فإن الشريعة لا يمكن أن تعنى أحكاماً محددة وردت في القرآن يتوجب على الناس اتباعها وإنما تعنى المنهاج الإلهي الذي يسلكه الناس، كما يستبقوا الخيرات، أما تعبير الفقه فلم يرد مطلقاً في الكتاب وإن كانت قد وردت تعبيرات مثل يفقه وتفقهون بمعنى يدرك وتدركون، الإشارة الوحيدة للفقه بمعنى العلم بالدين جاءت في قوله تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (التوبة ١٢٢).

يقودنا هذا الاستنتاج إلى أمرين، الأول هو أن القول بأن الشريعة هي منظومة أحكام الهية تفصيلية تستوعب كل أوجه حياة البشر قول يجافي الواقع والمنطق معاً، فالشريعة منهج والشريعة مقاصد، وليس مصادفة إن لم ترد من آيات الأحكام غير ثمانين آية من مجمل آيات الكتاب الكريم التي تبلغ ستة آلاف آية. لم يسع القرآن لحصر التفصيلات لأنه موجه لكل الناس، ولكل الأزمان، لهذا فإن حصر الشريعة في بعض الأحكام الجزئية ينبئ عن جهل بجوهر الإسلام ومقاصده لأنه يقدم الجزء على الكل إن لم يكن يختزل الكل في البعض. هؤلاء المختزلون هم الذين خاطبهم الشيخ الإمام محمد عبده رائد النهضة الإسلامية الذي تقاصرت بجانبه قامات دعاة التجديد المحدثين مع كل ما أوتوه من علم بمناهج البحث الحديث، يقول الشيخ الإمام: «الشريعة باقية إلى آخر الزمان ومن

لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان مهما تغيرت أساليب العمران،
وشريعة هذا شأنها لا تنحصر في جزئيات أحكامها» (الإسلام والنصرانية بين العلم
والمدينة).

وسبق الشيخ الإمام إلى هذا الرأي أبو إسحاق الشاطبي صاحب (الموافقات في أصول
الأحكام) والشاطبي واحد من أبرز فقهاء الإسلام وأحدهم بصراً. كتب أبو إسحاق يقول
إن المراد من قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» هو «حفظ أصوله لا
المسائل الجزئية لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية» وفي فقه
الشاطبي فإن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد تعود
إلى ثلاثة أقسام: ضرورة وحاجية وتحسينية؛ الضروري هو ما لا بد منه لقيام مصالح
الدين والدنيا بحيث إذا فقدت «لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر
وفوت حياة وفي الآخرة فوت نجاة»، فالشاطبي لا يتسكع عند النصوص بل ذهب وراء
النصوص إلى المقصد الإلهي منها، وهذا عين ما فعله أمير المؤمنين عمر عندما تجاوز
النصوص أكثر من مرة، تجاوزها بتعطيل حد السرقة لمصلحة، وتجاوزها بتوزيع الأنفال
في غير أبوابها المبينة في القرآن لمصلحة، وتجاوزها في حد الشارب لمصلحة أيضاً، علماً
بأن القرآن لم يأمر بحد ولا استن الرسول حداً للشارب.

هذه الشريعة الفراء عكف عليها الفقهاء يبينون ما خفى منها على الناس، ويستنبطون
منها الأحكام في العادات والعبادات، وكان مصدرهم الأساسي في الاستنباط هو كتاب
الله ثم سنة نبيه. وكان هؤلاء الفقهاء أبناء أجيالهم، نظروا إلى أصول القرآن واستخدموا
الحيل الفقهية لاستخراج الأحكام التي توافق الواقع الذي كانوا يحيون، وهكذا جدد مالك
في فقهه بابتداع المصالح المرسلة، وجدد أبو حنيفة باجتهاد الرأي، وجدد الشافعي
باصطناع القياس. كل هذا فعلوا باستخدام العقل في تفسير النصوص تأسيساً على
المقصد الإلهي منها. ومضى على هذه السنة في الإحياء والتجديد الفقهاء والمتكلمة من
أهل السنة ومن اعتزلهم فخلقوا لنا آثاراً عظيمة. جدد في الفقه، مثلاً، أبو حامد الغزالي

ومعلمه أبو المعالى الجوينى وهما يردان الأمور إلى أصولها فى القرآن، فخلف لنا أولهما (المنخول من التعليقات والأصول) (والمستقصى من علم الأصول) وترك الثانى (المنقذ من الضلال) كمعالم هامة على هذا الطريق الناجى. ونهج بعضهم منهج الأرسطيين فى خروجه عن تقليد شيوخه مثل ابن حزم صاحب (المحلى) الذى قال: «أحب مالكاً لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك» وذلك مقال أخذه عن أرسطو: «أحب أفلاطون لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لأفلاطون».

وإن كان هذا هو شأن فقهاء الشريعة فإن أهل الحكمة (الفلسفة) ذهبوا مذهباً قصياً فى تحكيمهم العقل لإدراك مقاصد الشارع بتطبيقاتهم مناهج البحث التى تعلموها من الجدلية الأرسطية فى تفسير الكتاب وشيخ هؤلاء، بلامراء، هو أبو الوليد بن رشد، الذى ورث العلم عن جده المالكى أحمد بن رشد الأندلسى. وفى مذهبهم ذلك أنكر ابن رشد الحفيد الالتزام بالنصوص التى تتعارض مع الحقائق اليقينية التى تجبىء ثمرة للبرهان عند أهل النظر فما «من منطوق فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذ اعتبر وتصفحت سائر أجزائه ووجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أويقارب أن يشهد» (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال). تلك الجرأة الفكرية لم ترض الفقهاء كما لم ترض الحكام، فنفى أبو الوليد إلى اليسان (قرب قرطبه) التى كان ينفى لها اليهود ومن لا تطمئن الدولة على عقائدهم كما حرفت كتبه فى عهد السلطان المنصور ابن أبى يوسف. ولم يكن أبو الوليد هو المتأذى الوحيد من بطش السلاطين، وغلواء الجاهلين، وغيره المنافسين فقد جُلد من قبله مالك، وسُجن أبوحنيفة، وضُرب ابن حنبل على يد الحكام، كما اتهم الحنابلة شيخ المفسرين الطبرى فى دينه حتى أنه دفن ليلاً عند مماته خشية على جنازته من هوس العامة، وأتهم الأمام ابن الجوزى حجة الإسلام الغزالى بانتحال الأحاديث، وأتهم ابن حزم أبا بكر الباقلانى بالجهل والإلحاد والخبث والضلالة.

كل هذا التاريخ نرويه لنبين به ما شهدته الفقه الإسلامى من تعارض فى الأفكار، وتباين فى الرؤى بين فحول الفقهاء والحكماء وجل اختلافهم كان فى تبيان أحكام

الشريعة والسعى لتطويعها لمقتضيات وقتهم وفضائهم المكانية. وقد أسهم جميع هؤلاء الفقهاء والحكماء في إثراء الفقه إلا أنهم، في نهاية الأمر، كانوا رجالاً يخطئ الواحد منهم ويصيب، ولهذا لم ينج أغلبهم من نقد معاصريهم لهم، بله التشكيك في علمهم إن لم يكن دينهم، لهذا فإن إضفاء صفة القداسة على الفقه الموروث، أو الاعتماد المطلق عليه، أو الاستجداد به لمعالجة مشكلات اليوم، أمر لا يبرره التاريخ، ولا يقول به الدين ولا يعين على الأحياء والتجديد. كما أن الوقوف بالاجتهاد عند أولئك الفقهاء الأفاضل، أو حصر الفقه في النقول عنهم يضر بالإسلام أبلغ الضرر لأنه يصوره وكأنه عاجز على التوافق مع مقتضيات العصر.

ولو تأملنا قليلاً في ما صنع ويصنع دعاة التجديد والأحياء في زماننا هذا لوجدنا العجب، ولوجدنا وضعاً في الاجتهاد أكثر تخلفاً مما كان عليه الحال في عهد أبي حنيفة ومالك، أو عهد ابن رشد والرازي، مبعث التخلف هو أنه في الوقت الذي كان ينظر فيه هؤلاء العلماء الأفاضل إلى كتاب الله وسنة رسول الله بعين واقعهم، فإن مجددى هذا الزمان عقدوا العزم على أن لا ينظروا لواقع حالهم إلا بعيون هؤلاء الموتى؛ فالاستجداد بالماضي هو، في حقيقته، هروب من الحاضر الذي لن تفلح في معالجة مشكلاته مثل هذه الأركيولوجيا الدينية. ونزعم بأن الإمام المهدي كان أكثر جرأة فكرية عندما قال: «ما جاء من الله على الرعوس، وما جاء من الرسول على الأكتاف وما جاء من التابعين فهم رجال ونحن رجال، ولكل وقت ومقام حال، ولكل آوان وزمان رجال».

على أن القضية تزداد تعقيداً عندما تختلط الأمور في أذهان الدعاة الجدد، فيصبح الفقه هو الشريعة، وتصبح الشريعة هي الدين ويصبح النص المقدس في الحياة كلها بموجب تفسير مبسط ومخل لقوله تعالى: «وكل شيء أحصيناه كتاباً» (النبأ، ٢٩) نلتفت يمنة ويسرة في الدول «الإسلامية» التي تحسب نفسها رائدة للتجديد لنرى هذا الجديد فيرجع البصر خاسئاً وهو حسير، فما تراه لا يعدو شيئين، إما استغراق مريك في أمهات كتب الفقه يستلهمون منها العلاج لقضايا لم تكن تدور بخلد الفقهاء، أو تلفيق مخاتل

بالاستيلاء «غير المشروع» على أفكار ومناهج ومؤسسات مستحدثة، ثم نسبتها للإسلام بغير قليل من الفجاجة، وكان من الممكن لهذا «الاستيلاء» أن يكون مشروعاً (باعتبار أن المواريث الحضارية هي ملك لكل الناس) لولا إنكار هؤلاء «الجنة لأصول تلك المواريث. وعلمنا لا نرهق القارئ بمزيد من الدلائل على هذه اللصوصية الحضارية، ففي ما أوردناه في الفصول السابقة عن تجارب «الإسلاموية الترابية» في السودان ما يكفي.

بيد أن الأزمة تتجاوز تلك التجربة «الترابية» إلى أغلب دعاة التجديد الإسلامي المعاصر، الأزمة الحقيقية هي فقدان القدرة على التوفيق بين أمرين: سرمدية النصوص المقدسة في القرآن وتبدل أحوال الناس والزمان؛ علماً بأن السرمدية أو اللانهاذية تفترض القدرة على استتباط الأحكام من النص الخالد اللامحدود لمعالجة الواقع الإنساني المتغير وبالتالي المحدود في فضائه المكاني وافقه الزماني. هذا المعضل عالجه الفقهاء والمفسرون في الماضي بالتأويل، أي بالعودة إلى أصول الأحكام الإلهية أو ما يسمونه «أسباب النزول» ثم استتباط أحكام توافق الواقع المستجد بناء على تلك الأسباب، لهذا دعا الرسول لعبد الله بن عباس بأن يفقه في التأويل. فالعقل هو الجامع لحقائق الموجودات وليس النصوص، وقد وردت الإشارة للعقل في أكثر من خمسين موضعاً في القرآن: «عقلوه، تعقلون، نعقل، يعقلها، يعقلون». وفي قول ابن عريى في «الفتوحات» إن الإنسان الكامل يُعرف بعقله فأول «ما خلق الله روح نبيك يا جابر، فعلمنا أن روحه هي العقل الذي ظهر به الوجود وتميز به العابد من المعبود لأن الله تعالى جعل العقل جامعاً لكل حقائق الموجودات».

إن أي قراءة عابرة لكتب التفسير تبين لنا الدور الهام الذي لعبه التأويل في الاقتراب العملي من حل المشكلات الراهنة اعتماداً على نص قديم متجدد، ولننظر في تفسير ابن عباس الذي يعكس ضموره محدودية القضايا التي جابهت المسلمين على قرب عهد من المبعث، ورسول الله وأصحاب الأقربين ما زالوا يعيشون معهم، ثم لنقارنه بما تلتته من تفاسير مثل تفسير الطبري الكبير (ثلاثين جزءاً) وتفسير القرطبي (عشرين جزءاً) وتفسير ابن كثير (عشرة أجزاء) ومفاتيح الغيب للرازي (ثمانية أجزاء) لنرى ما اشتملت

عليه تلك التفاسير من مباحث فى النحو والقصاص والأقيسة العقلية؛ وما انحمل كبار المفسرين أولئك على استخدام الأقيسة للتفقه فى كتاب الله وإدراك المقاصد الإلهية من نصوصه إلا لما طرأ على المجتمع الإسلامى من تطور لأن هذا هو السبيل الوحيد لتفعيل النصوص فى زمان متغير. أولئك المفسرين لم يكونوا جميعاً من الفقهاء؛ فقد كان الطبرى مؤرخاً ولفوياً، وكان الرازى طبيباً وفقهياً وعالماً بالفلك، وحتى أول المفسرين، ابن عباس لم يكن فقيهاً دينياً، وإنما كان عالماً موسوعياً بمقاييس عصره؛ إذ يحدثنا كتاب السير ابن ابن عباس كان يجلس يوماً للفقه، ويوماً للمغازى، ويوماً للشعر ويوماً لتأريخ العرب. والمعارف اليوم قد تجاوزت كل هذا، فالمغازى ليست هى المغازى، والتأريخ ليس كله هو تأريخ العرب. لهذا لا يستقيم عقلاً أن ينفذ إلى جوهر ذلك الكتاب، أو أن يوافق بين لا نهائية نصوصه ومحدودية الواقع المتجدد الذى تعالجه فقيه يجعل حضارة عصره أو يحسب الكتاب المقدس كتاباً للتبرك. فما زال الإسلام إذن فى حاجة إلى ابن عباس ورازى وطبرى جدد، ومثل هذا هو الذى كان يتوقعه المرء ممن اتيح لهم الإمام بالمعارف العصرية ومناهج البحث الحديث مثل الدكتور الترابى.

بيد أن اللهات المسعور وراء السلطان أفضى بالرجل إلى ابتهاج طريق الفوغائية الدينية لاستجاشة عواطف السودا، وقادت تلك الفوغائية بدورها، إلى تبسيط المخل لقضايا الدين والحياة. قادت تلك الفوغائية أيضاً إلى سياسات الاسترضاء والاحتواء لم يسمون برجال الدين والاذعان لفتاواهم فى أمور الحياة، بالرغم من كل دعاوى الإخوان، بأن ليس فى الإسلام رجل دين؛ وبالرغم من أن الكثير من هؤلاء الفقهاء يتدنى سقفهم العقلى عن إدراك تلك القضايا. ويعود عجز الفقهاء التقليديين المعاصرين إلى أن المؤسسة الدينية ظلت قرابة القرن لا تعالج إلا قضايا الأحوال الشخصية بالنسبة للمسلمين، وكانت بعيدة كل البعد عن القضايا التى يعالجها المشرع فى السياسة والاقتصاد. ولهذا لا نحسب مثلاً، أن أى «فقيه» من هؤلاء، مع كل إلمامه بالتفاسير القديمة وبكل ما جاء به مالك فى (الموطأ) وجاء به الشافعى فى (الام) وجاء به الحنابلة فى (المنهاج لابن قدامة) وجاء به الأحناف فى كتب ظاهر الراوية، لقادر على تعقيد

معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة». فكم من هذا يتوفر في الدولة التي تحد المرتد، وكم فيه في الدولة التي تحرم غير المسلمين من أداء شعائهم حتى وإن كانوا من أهل الكتاب؟.

أما ردود الفعل غير المعافاة فتجدهما في الاستعلاء الكاذب الذي يبدأ دوماً بقولهم أن الإسلام قد سبق الغرب إلى الاشتراكية والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان؛ ونقول ردود فعل غير معافاة لأنها تضع الإسلام في موضع الدفاع، والإسلام ليس بمحل محاكمة. الذي يمتحن ويحاكم هو قدرة «المجددين» على التجديد وعلى التوفيق بين ما هو سرمدى وما هو محدود، وفي هذا أفلح الأقدمون لأنهم نظروا إلى حاضريهم بعيون الحاضر. إن التكرار الحرفي لتجارب الماضي خيانة للماضي لأن أعظم ما في ذلك الماضي هو قدرته على التجاوب مع مقتضيات زمانه ومكانه، وهيهات لهؤلاء أن يفلحوا في تأصيل الكسب المستجد في التراث الباقي، وإنماء الحاضر إلى الماضي طالما بقيوا مقطوعى صلة بالحاضر والماضي. فصلتهم مقطوعة بالحاضر لأنهم يجهلون، وصلتهم مقطوعة بالماضي لأنهم يتبركون به بدلا من قراءته قراءة أمينة كما فعل الطبرى وابن الأثير، أو قراءة ناقدة فاحصة كما فعل طه حسين وهيكل وأحمد أمين. وهكذا انتهى الأمر بهؤلاء إلى تحنيط الفقه واستعمار عقول المسلمين بالخرافات والأساطير كما انتهى بغيرهم إلى «عسكرة» الدين.

الحقيقة التي لا مهرب منها هي أن العالم العربي الإسلامي ينتمي، بكل المعايير إلى مجموعة الدول المتخلفة، والتخلف هزيمة حضارية أيًا كانت دوافعه. فبعد أن يهدأ كل النقع المثار حول دور الاستعمار والصهيونية والصليبية عن هذه الهزيمة تبقى أمامنا حقيقة شاخصة لا بد أن نجابهها، حقيقة التخلف الحضارى الذى يتمثل فى تفشى الأمية والأمراض المستوطنة وارتفاع معدلات الوفيات بين الأطفال، والانفجار السكاني الذى لا يتسق مع الموارد الطبيعية وما يتبعه من انهيار بيئى، والضعف التكنولوجى المقعد، والاهدار الكامل لطاقات النساء أى طاقات نصف المجتمع. كل هذه الأدواء لا يعالجها التغنى بالماضى أو الاستعلاء الكاذب على الراهن، وإنما علاجها فى الاعتراف بها فى البداية.

الأحكام حول الاقتصاد المعاصر إن لم يكن ملماً، في ذات الوقت، بأفكار ريكاردو وآدم سميث حول الرأسمالية، وباطروحات ماركس وانجلز حول الاشتراكية وبتوفيقات كينز وشومبيتر فيما بينهما، ثم بالتطور المؤسسي لكل هذه المفاهيم وتداعياتها المختلفة في هذا العالم المتشابك، ولا نحسب أيضاً بأى أى فقيه ينشد استنباط أحكام من الكتاب والسنة لتأصيل الديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي المعاصر لقادر، مع كل علمه بما جاء به التقدمي حول الأحكام السلطانية وتقويم البلدان، على أن يخط لأمة المسلمين منهجاً للحكم الديمقراطي الحديث مؤصلاً في الإسلام، إن لم يكن على علم وثيق بكل تطور الفكر السياسي الغربي منذ عهد أفلاطون وأرسطو وحتى ميثاق حقوق الإنسان.

إن الذي نراه في اجتهادات مثل هؤلاء لا يتجاوز التلفيق وردود الفعل غير المعافاة، التلفيق بالزعم بأن جملة واحدة في الكتاب الكريم: «وأمرهم شورى بينهم» تستوعب كل ما نعينه بالديمقراطية في فهمنا المعاصر، أى حكم الشعب بالشعب ولأجل الشعب حسب قول إبراهيم لنكولن الخالد. وليس هذا هو حال الحكم الإسلامي حتى في أكثر مراحله صفاء، عهد الشيخين الصاحبين، فقيه الشورى في اختيار ولي الأمر في ذلك العهد كانت هي لقاء السقيفة، وكان ذلك لقاء صفويًا لسادات القبائل في المدينة (إذ لم يُشرك فيه أهل الأمصار) ذلك اللقاء نفهمه في إطاره التاريخي كما نفهم حكم مجالس النبلاء في عهود الاقطاع الأوربي، بيد أن الديمقراطية التي نتحدث عنها ونحتلم بها لبلادنا هي مفهوم جديد، فيه للسادات من الحقوق في اختيار الحكام ومحاسبتهم مثلما فيه للسواد، وفيه للمسلم من حقوق الشهادة والولاية في الدولة القومية مثلما فيه لغير المسلم حتى وإن كان ملحدًا، وفيه للنساء مثلما فيه للرجال من حقوق الولاية الكبرى. ومن التلفيق أيضاً الزعم بأن الإسلام التاريخي يكفل من حقوق الإنسان كما تكفلها القوانين المعاصرة، وحقوق الإنسان التي لا نفتأ نتحدث عنها هي تلك التي توجها إعلان حقوق الإنسان والذي ينص مثلاً، في مادته الثامنة عشر على حق كل شخص في «حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل هذا الحق حرية في تغيير دينه أو معتقده وحرية في إظهار دينه أو

ولعل الدعاة الإسلاميين الجدد يفيدون كثيراً من تجارب نظرائهم (لكيلا نقول خصومهم) لو ملكوا الحد الأدنى من التواضع العلمي؛ عليهم يفيدون كثيراً لو تفلنوا في تجربة الكاثوليك والبروتستانت في اقترابهم من مشكلات العالم، كما يحياها الناس لا كما يتوهمها الذين يريدون معالجة قضايا الدنيا بميثولوجيا الأديان. فقد بدأت الكاثوليكية، منذ عهد بولس السادس في التعامل مع العالم الحديث من واقع أهله وفتحت أبواب الحوار واسعة عقب المجمع المسكوني حتى مع الماركسيين، أعداء الكنيسة الألداء. وجاء يوحنا بولس من بعد لينتقل بهموم الكنيسة خارج إطار قضايا اللاهوت البحتة إلى قضايا حقوق الإنسان وهو يصلى بالناس في نيكارجوا، وإلى قضايا البيئة والفقر وهو يجوب البرازيل الكاثوليكية والسفغال المسلمة، وإلى قضايا الميز العنصري وهو يتنقل في زامبيا، وإلى قضايا العمال وهو يخاطب المؤتمر السنوي لمنظمة العمل الدولية؛ جماع كل هذا هو الكتاب البابوي الأخير تطور الشعوب Populorum Progreso. وفي إطار مراجعة الكنيسة لمواقفها الظالمة في الماضي، حتى تكون منطقية مع دعاواها الجديدة، أخذت الكنيسة في رد اعتبار لحقهم الأذى من غلواء محاكم التفتيش مثل غاليليو فكم من هذه القضايا هي محل اهتمام الدعاة الجدد، بمن في ذلك المستتيرين منهم؟ لن يكلفك الرد على هذا السؤال جهداً أكثر من قراءة الصفحة الدينية في أية صحيفة عربية شئت على مدى شهر واحد - مثلاً أدمنت قراءتها على مدى شهر بل سنوات - حتى ترى مدى غربة هؤلاء الناس عن عالمهم، لا ذلك العالم غير المنظور الذي لا يرون، بل العالم الذي تعكس حقائقه نفس الصحف التي يكتبون فيها.

أومات إلى أن المحنة التي أتحدث عنها هي محنة العالم العربي الإسلامي لأن عوالم الإسلام الأخرى لا تعاني من التمزق الذاتي الذي يعاني منه العالم العربي الإسلامي؛ ونقول تمزقاً ذاتياً لأن ذلك التمزق، في جوهره، هو هروب من مواجهة الذات وجفول عن الاعتراف بالحقائق الموضوعية. فأهل تلك العوالم، مع أسلافهم الذي لا يطعن فيه أحد، قد أدركوا بأن لا سبيل لهم للتطور غير اقتحام آفاق العالم (والعلم اليوم كله أوروبي - أمريكي) وغير الأفعال في التكنولوجيا وثورة المعلومات. فبثورة المعلومات استطاع الإنسان

فك شفرة الوجود، ويهندسة السلالات وقع تطور كیفی فی انتاج النبات والحيوان، وباستكشافات الفضاء (خاصة بعد رحلة المكتشف «explorer») وقعت ثورة فی علوم الفلك فلم تعد هی تلك التي توارثناها من بطليموس وكويبرنيكس، وزادت سيطرة الإنسان على فضائه المكاني، نحو هذه الآفاق اتجه مسلمو ماليزيا وأندونيسيا وسنغافورة فی ذات الوقت الذي ما انفكوا يؤمنون بالله ویقیمون الصلاة ويحجون إلى بيت الله الحرام. ترى هل كان فی مقدور أبة وحدة من هذه الدول أن تصل إلى ما وصلت إليه إن كان هم ولايتها هو التنقيب عن حكم الإسلام فی الشرب، أو قول الفقهاء فی ما هو واجب وما هو مستحب فی لبس المرأة، أو رأيهم فی فوائد المصارف أهی حلال أم حرام؟ بل ترى هل كان فی استطاعتها أن تبلغ ما بلغته من نمو أن بليت بدعاة كذبة ينكصون فی ظاهر أقوالهم عن حضارة العصر التاريخية فی ذات الوقت الذي يفترون من مكتسباتها المادية بنفس هالكة.

التعادل السلبي.. مرة أخرى

إن الذي أفصحنا عنه أو نوهنا به فيما استطرنا فی هذا الفصل والفصل الذي سبقه يبين مدى الأزمة التي يعيشها النظام الحاكم فی السودان، وتلك التي استورط فيها الناس. ومع عجزه الأدائي وتخلفه الفكري وتهتك الإطار النظري الذي أحاط به دولته المثالية ما انفك ذلك النظام يحسب بأن له رسالة حضارية تتجاوز حدود السودان. فی تلك الأزمة نلمح حالين متناقضين؛ الأولى هی ضعف النظام بسبب ما جاء به من أطروحات أسطورية لا تصلح واحدة منها لمعالجة مشكلات الناس التي يعيشون فی هذه الحياة الدنيا، وما أوقع نفسه فيه من معارك جانبية فی قضايا لا تمثل أدنى هموم أهل السودان، وما أوغل فيه من استعداد واستعلاء غربيين نفرا منه الأقربين والأبعدين؛ والثانية هی أنه، بالرغم من هذا الفشل، ظل يتعامل مع خصومه بصورة وحشية لم يعرفها السودان فی أشد فترات حكمه الماضية تسلطاً، ولا تتسق مع طبيعة أهله المساميح. فزع النظام إلى العنف ضد أهل السياسة منذ بداية عهده فما لانت قناة

أغلبهم. ولجأ إلى القهر مع أهل النقابات فما ذل له منهم إلا الأقلون، وأعمل سلاحه فى العسكر حصداً بالرصاص وبقراً فى البطون فما نال من عزيمة أكثرهم، وعلى ذلك تشهد قرارات تسريح الضباط المتعاقبة. وكان هذا حال الطلاب وحال النساء الذين أبين أن يقرن فى بيوتهن وهن يشهدن الشر الذى حاق بأخوانهن وأزواجهن. على أن هذا التناقض الذى نوميء به تناقض مظهرى لأن المغالاة فى القمع إنما هى، فى وجه آخر منها، تعبير عن حالة الهلع التى يعيشها النظام بسبب خشيته من المنظور وغير المنظور، كما أن المعارك الجانبية جعلت من النظام معارضاً لنفسه بفعالية أكثر مما يقوم به معارضوه.

يسأل السائل وهو محق لماذا، إذن، بقى هذا النظام الذى قبحه الله عن الخير أعواماً ثلاثة ونصف العام رغم كل قبائحه؟ ونبدى أن السودان، كشأنه فى أخريات عهد النميرى، قد دخل مرة أخرى فى مرحلة تعادل سلبى بعد فترة من التهيؤ التفاوضى فى بدايات الأشهر الأولى من الانقلاب، ومولد «تجمع» جديد لكل القوى المعارضة بأحزابها ونقاباتها وجندها. وزاد من التفاؤل قدرة ذلك «التجمع» على توسيع قاعدته الشعبية بضم الحركة الشعبية له والسمى لإشراكها منذ البداية، فى صوغ موائيقه وبرامجه؛ ثم ضم القيادة الشرعية للجيش السودانى إلى رحاب «التجمع» لتضيف إلى الوجود العسكرى بعداً مؤسسياً. كان فى يقين الكثيرين بأن هذا النظام الأسطورى بمن فى قيادته فى مجاهيل ومشعبذين، وبما أوقع نفسه فيه من اختلاط لا مخرج منه، سيذهب بنفس البساطة التى أتى بها، وحسب بعض أهل «التجمع» بأنه سينتهى بانتفاض شعبى، كما حدث فى أكتوبر ١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥، يعقبه انحياز عسكرى من الجيش أغلبه، وكان واضحاً أن ميثاق «التجمع» يضم خطأ مميزاً بين العمل السياسى «الأساسى» الذى تقوده الأحزاب والنقابات، والعمل العسكرى «المساعد» الذى تقوده الحركة الشعبية والجيش «المنحاز لجانب الشعب»؛ وكان هؤلاء العسكر فرقة من «الانكشارية» تؤدى دورها ثم تتصرف لكىما ينتهى الأمر إلى «أهل الحل والعقد» أى السياسيين وهذا أمر يجوز لو كان دور العسكر هو التدخل فى اللحظة الأخيرة لإزالة التمثال من القاعدة، أما عندما يصبح الدور «المساعد» هو فى حقيقته الدور «الأساسى» فإن نظرية «التحجيم» هذه تصبح ضد طبائع الأشياء.

ذلك التفاؤل لم يخل من تبسيط للأمور لأنه يتفطن إلى الطبيعة الفاشية للحركات الأصولية، وعند ذلك الأمر توقفت «الحركة الشعبية» في أهم لقاءها مع التجمع (أديس أبابا ١٩٩٠). في ذلك اللقاء عبر عن رأى «الحركة» الأخ سيلفا كير ببساطة متناهية عندما قال «قبل أن نتوزع فيما بيننا لحم الفيل علينا أن نبحث عن: كيف نجندل هذا الفيل»؛ وكان الحديث ساعتها عن برامج الفترة الانتقالية وتوزيع انصبه الأطراف في كمكة السلطة الانتقالية. لا نقول هذا انتقاصاً من جهدنا لإعداد أجندة المستقبل، فقد كان الاهتمام بأعداد برنامج للفترة الانتقالية، قبل الحديث لا بعده، واحداً من أهم إنجازات «التجمع»؛ لأن الذى أودى بحكومات أكتوبر وأبريل هو تضارب الرؤى حول ما أجمع عليه الناس من موثيق، إن لم يكن التصل من تلك الموثيق.

ومنذ ذلك الاجتماع بدأت مرحلة جديدة، مرحلة الإيمان بضرورة تصعيد النضال المسلح ضد «الفاشية». أدرك أهل «التجمع» بأنهم لا يتعاملون مع حاكم رشيد مثل عبود، يرمى الذمم ويذكر الله في نفسه خيفة؛ ولا يتعاملون مع حاكم مثل نميرى كان، كلما ضاقت به الأسباب، يدور سياساته مائة وثمانين درجة مما يفضى إلى التقاء النقيضين. فأهل السودان اليوم يتعاملون مع رهط غيره؛ رهط اعتزم على اعتجان السودان ثم صوغه من جديد وفق نماذج دينية وهمية، وبناء على افتراضات هلامية. ولسنا بحاجة للحديث عن النماذج الوهمية، فقد أوفيناها حقها من الطرح والاستدلال فيما سلف من مقال؛ أما الافتراض الهلامى فهو ذلك الذى يقول بأن أغلبية أهل السودان قوم متدينون ولهذا فهم فسيذعنون لتدبير السياسة حتى وأن آذاهم ذلك فى حيواتهم. ويفترض التدين تكامل الأمور الدنيوية مع القيم الدينية، ليس هذا بالقطع هو حال أغلب أهل السودان المسلم. ونجزم بأن شرب المرقى وتقطيره فى ديار الدناقلة وديار الشايقية ليس من التدين فى شىء، ونجزم بأن انتباذ «المريسة» وشربها فى دار حمر ودار فور ليسا من التدين فى شىء، ونجزم بأن «المضاجعة» بين الفتیان والفتيات فى قبائل البقارة ليست من التدين فى شىء؛ ومع كل ذلك فالشايقى والدنقلاوى والحمري والبقارى والفوراوى قوم أسلموا أمرهم إلى الله، يقيمون الصلاة، ويصومون رمضان، ويحجون إلى بيت الله الحرام، إن استطاعوا إليه سبيلا، فالدين شىء والتدين شىء آخر.

ومن جانب آخر فإن كان أهل السودان قد عرفوا «الأخوان المسلمين» فى ماضى زمانهم كتنظيم سياسى يجنح إلى العنف فى بعض ممارساته الطلابية ولا يتردد عن الإرهاب الفكرى أن دعا الحال فى ممارساته السياسية، إلا أنهم عرفوا أيضاً بين الحرس القديم من رجالاته بضعة أفراد هم أقرب بوجدانهم إلى طبائع أهل السودان، وأكثر صدقاً فى الحديث عن ضرورة التعايش السلمى بين الجماعات السياسية مثل الأستاذ الكريم أحمد عبد الرحمن؛ إلا أن أمر «الجماعة» قد آل فى نهاية الأمر إلى قتية اختلطت فى رموسهم الأوهام بالحقائق، والوقائع بالتخايل، كما انتهى إلى زعامة أرهقها جنون العظمة حتى تظنت بأنها قادرة على إعادة بناء العالم كله على نسق حضارى جديد من موقع قيادتها «الكائن» فى حى المنشية بالخرطوم. هذا وهؤلاء استقر بهم الرأى على أن يستفدوا بأمر السودان بحد السيف، وأن برز السيف بطل الخيار.

مثل هذا التوجه السياسى الأهوج، بطبيعته، يتطلب نقلة نوعية فى أسلوب عمل القوى السياسية الراغبة فى مجابته؛ إلا أنا نعرف بأن النقابات، بطبيعة تكوينها، ليست قادرة على أن تلعب دوراً فعلياً فى مجابهة العنف بمثله، وإن كان فى مقدورها الهام العنف فكرياً ودعمه لوجستيكياً. ونعرف أيضاً أن تلك التنظيمات الاجتماعية ظلت تستعين بالجيش أو بما تسميه «الضباط الوطنيين» فى الجيش أما لإسقاط النظام غير الديمقراطى الذى تريد إسقاطه، أو لتحديد القوى التقليدية المناوئة عندما تتلقاها أو تتهددها بعنف لا تملك حولاً لرده، ونعرف، من الجانب الآخر، أن من بين الأحزاب من لم يتوان عن ممارسة العنف كأسلوب فى السياسة، كما منها من ظل يستنكف جنوح أهل السودان للعنف ويرى، بسبب التناقص التقليدى أو المخاوف الموروثة، أن فى جنوح أى حزب إليه داهية تُحذر؛ ومثل هذا الشعور عند خصوم العنف يصبح أكثر حدة فى الظروف التى تتعطل فيها قدرة القوى السياسية على الممارسة الفاعلة مثل ظروف القمع الراهن.

قاد هذا الوضع إلى شبه إجماع فى الرأى بين أهل «التجمع» على إيلاء أمر النضال المسلح لمن هم أكثر تأهيلاً له وقدرة عليه من الناحية الموضوعية، وكان هذا، بلا مرية، هو

قَدَر «القيادة الشرعية» و«الحركة الشعبية» دون أن يسقط هذا حق أى تنظيم آخر يملك القدرة على الأداء الفعلى فى هذا المجال فى الإدلاء بدلوه فيه، وفى الاستراتيجية المتفق عليها وتحت إمرة القيادة العسكرية المرتضاة. وأحسب أن الذى اسميناه بشبه إجماع كاد أن يصبح يقيناً عند معارضى النظام، من بقى منهم فى الدخل وهو يتمزق مثل من هاجر إلى ما هاجر إليه وقلبه من هجر. هؤلاء جميعاً كانوا يرخون آذانهم كل ظهيرة وعشية يتسمعون إذاعات «الحركة» وينصتون لنداءات «أنا السودان» أو يشخصون بأبصارهم إلى السماء فى انتظار الغيث؛ وغيثهم هو ما كانوا يسمونه عمليات «الإنزال» التى سيقوم بها الفريق فتحى على وصحبه الأبرار. ويفترض المرء أن مثل هذا اليقين وذلك الإجماع، أو أن شئت شبه الإجماع، تترتب عليهما واجبات ومسئوليات محددة على الذى قرر، وعلى الذى أخذ يترقب.

بيد أن الذى خبرته الساحة كان غير هذا، لا نشير فقط إلى مسلك بعض القوى السياسية الفاعلة نحو الاسهام الفعلى فى دعم النضال المسلح، وإنما أيضاً إلى مسلك القادرين من الأفراد الذين ظلوا يرخون الأذان ويشخصون بالأبصار إلى السماء فى الخرطوم ثم يتقلون بين العواصم يسألون: «ومتى الفرج؟». إن الذى يتوقعه المرء فى الصباح، عندما يجمع القوم أمرهم عشاء على المراك، هو شئ أكثر من نسج الأمنى وغزل الأقاصيص؛ فللافتراضات نتائج، وللمقدمات نهايات، ولمجابهة الالتزامات أعباء. ولكن كشأن أهل السياسة فى السودان، أكثرهم؛ وكشأن هواتها أجمعين؛ فشئ بين الناس ظن مراوغ بأن الأمور ستسير بشئ أشبه بالدفع الذاتى، فالقيادة الشرعية ستقود حرياً على النظام قوامها جند السودان وضباطه، ولا دور أهل السودان فيها غير مباركتها وهم يتمنون لها من الله التوفيق؛ كما لا دور لهواة السياسة فيها غير تداول الحديث فى منندياتهم البائسة عن ما تخبئ الأيام من مفاجآت للنظام الجاثم فوق صدورهم، تقشئ بينهم أيضاً ظن آخر بأن «الحركة الشعبية» ستمضى، كما ظلت تفعل، فى الحرب ضد هذا النظام حتى يتحقق النصر لمن يتداولون الحديث عن انتصاراتها حتى وإن لم يكن فى ذلك النصر مكسباً كاملاً لتلك «الحركة» لأن واحداً من هؤلاء لا يستذكر أن الحرب التى

تخوضها «الحركة» ثم تبدأ فى التاسع والعشرين من يونيو عام تسع وثمانين وتسعمائة وألف من بعد ميلاد المسيح.

تلهى الهواة نموذج لما أسميناه فى المقدمة بالتقاعس عن المضى بالأحكام إلى نهاياتها المنطقية، ومن تلك النهايات تسأل كل فرد لنفسه عن دوره فى هذا العمل الوطنى طالما ظن أنه هو فسحة الأمل الوحيدة فى حياته التى استحكمت ضيقها. أما موقف أهل السياسة فيكشف عن ماهو أخطر؛ وهو - من بعد - يقوم على عمود منطقى متهالك. فالأحزاب تريد من الجيش أن يخوض «حربها» ضد النظام لسببين موضوعيين، الأول هو أنه القوة الوحيدة المؤهلة فى الظروف الراهنة لمجابهة العنف «الجهوى» والذى ما زال الجيش يمثل أهم قواه الضاربة، والثانى هو أن الجيش نفسه صاحب مصلحة فى هذه المجابهة لأن دهاقنة النظام ما فتئوا يتحدثون عن، ويعلمون من أجل «أسلمة» الجيش بمعنى أفراغه من كوادره المهنية وإحلال الكوادر «الجهوية» مكانها. وهذا أمر لا نحدثس فيه فقد جاهر به الدكتور الترابى فى تصريح لمعاوية يس (جريدة الحياة ١٢/١٢/١٩٩٢). والأحزاب أيضاً تريد من «الحركة الشعبية» أن تمضى فى حربها ضد النظام بحسبانها القوة السياسية الوحيدة التى تملك جيشاً متمرساً أثبت فاعليته فى الممارك ضد أنظمة الحكم القائمة فى السودان، كما أثبتت «الحركة» قدرتها على تسخير الإمكانيات للاستمرار فى حربها القذرة الفائفة على استغلال التناقضات الدولية والإقليمية. وهذا أمر وسع من مجالاته المسلك الغبى لهذا النظام فى تعامله مع الأقربين والأبعدين مما جعل من السودان فى أفريقيا والوطن العربى شيئاً أقرب إلى البانيا أنور خوجة فى أوروبا. لهذا كانت سعادة أهل السياسة بالغة عندما ارتضت «الحركة» أن تكون جزءاً لا يتجزأ من «التجمع» وكانوا أكثر سعادة عندما تأبت الوقوع فى أحابيل «الجهبة» وعسكرها لدفعها لعقد اتفاق صلح منفرد معهم. بيد أن الأحزاب أيضاً لاتريد لهاتين القوتين الضاريتين مضاء وشدة تجعلناهما يستقويان على الرسن، الرسن الذى يمسك به أهل السياسة الحزبية، فواجب الجيش، فى اعتقاد هؤلاء، هو إزالة النظام الجائم على الصدور ثم العودة تواء إلى ثكناته؛ كما أن واجب «الحركة» هو الإسهام فى إسقاط النظام

ثم الوفاق على سلام لايسبب جرحًا لأهل الأحزاب، أى اذعان «الحركة» لخياراتهم الرخوة.

قلنا إن هذا الموقف يقوم على عمود منطقي متهالك وينبئ بخطر؛ تهالكه المنطقى فى أن المرء لا يستطيع أن يجمع بين الشئ وضد الشئ فى وقت واحد، خاصة فى السياسة، فالصراع الذى يدور اليوم ليس حربًا ضد قوة أجنبية غازية يخوضها الجيش تحت إمرة أهل السياسة لهذا فإن الظن بأن دور الجيش هو إزالة «التمثال» من القاعدة ثم الرجوع إلى قواده ظن باطل، يكشف عن بطلانه حديث «التجمع» فى ميثاق عن تمثيل الجيش فى أجهزة السيادة والتشريع فى الفترة الانتقالية التى تعقب إزالة «التمثال»، ويصدق هذا بقدر أكبر على «الجيش الشعبى» باعتباره، فى الأساس، جيشًا سياسيًا. وعندما يترك أهل السياسة لهاتين القوتين، ليس فقط مهمة «النضال المسلح» بل أيضا الحصول على وسائل تحقيقه بفمردهما يصبح منطق التحجيم السياسى أكثر تهالكًا.

هذا التهالك المنطقى له منطق؛ فأهل السياسة الذين يجنحون إلى هذه المفارقات منطقيون فى لا منطقهم إذ أن أهل السودان عند هؤلاء ينقسمون إلى فريقين، الذين يُحكمون والذين يحكمون؛ وهنا نجيب، إلى مكن الخطر. وفى بينى لو كان هناك شئ إيجابى واحد فيما حققه «التجمع» خلال سنواته الثلاثة الماضية لكان هو اقدامه بشجاعة على إعادة النظر فى مؤسسات السياسة وتقويم أدائها منذ الاستقلال ثم السير إلى إعادة هيكلتها، على الأقل من الناحية النظرية. هذا الجهد العظيم يفقد كل صدقيته إن ظلت الممارسات السياسية على ماكانت عليه، وظل مسعى البعض هو حصر النقاط وجمعها فى العمل المعارض (حتى وإن كانت نقاطاً وهمية) استعداداً ليوم الفوز العظيم، ألا وهو يوم استرداد السلطان السليب مما يجعل من «النضال المسلح» ضد الفاشية صراعاً على السلطة. ولا أحسب أن أكثر أهل السودان ينعون على هذا النظام استيلاءه على السلطة من «أهلها» الذين ظلوا يتوارثونها طرافاً عن طراف؛ أو أن الواحد منهم يصحو وينام ومرعى همه هو عودة تلك السلطة إلى «أهلها». فما من أجل هذا قام «التجمع» وبذلك يشهد ميثاقه، ولا من أجل ذلك انخرطت «الحركة» فى «التجمع» بعدتها

ورجلها؛ ولا من أجل ذلك قدم الجيش رتول الشهداء؛ ولا من أجل ذلك تحركت وفود أهل الكنيسة السودانية في عواصم وكان قمة تحركها هو الانتصار العظيم لأهل السودان في الكونغرس الأمريكي؛ ولا من أجل ذلك قامت جماعة حقوق الإنسان السودانية بسعيها العظيم لتعرية هذا النظام في كل محفل وقام جهدها الكبير هو مايقطعته أفراد معدودون من رزقهم اليسير ووقتهم الثمين دون من أو استقالة.

إن الذى ينشده أهل السودان جميعاً هو إعادة بناء كل هياكله الموروثة، فى السياسة كما فى الاقتصاد، وفى نظام الحكم كما فى المجتمع المدنى؛ وهذا هو ما ذهب إليه «التجمع» فى ميثاقه وفى برامجها التى تراضى عليها أهل السودان، بعسكريتهم ومدنيهم، وبحزبيهم ونقابيهم، وبجنوبيهم وشمالهم. هذا التراضى يفترض إدراك كل طرف من هذه الأطراف بأن القديم لم يعد ذا موضوع، فما الوضع الراهن الذى اغص على أهل السودان الأرض حتى ضاقت بأكثرهم على رحابتها إلا نتاج طبعى لأخطاء العهد القديم، والعهد القديم هو كل النظم التى تبادلت الحكم منذ الاستقلال. لهذا فإن أى مسلك سياسى يوحى بالاستمساك بالقديم أو التظنى بإمكانية العودة إليه لا يعكس فقط استهتاراً ربما اجتمع رأى الناس عليه، وإنما يمثل غباء سياسياً غريباً لأنه يلقى منطق التاريخ، ويتكرر لحقائقه، ويذهل عن ديناميكية التفاعل بين القوى السياسية النازعة إلى التعبير وقدرتها على فرض هذا التفسير مهما كان قصورها الذاتى الراهن. هذه القوى أيضاً لا تملك أن تحكم السودان بمفردها، ولا تستطيع إن رغبت، إلا أنه لا سبيل لاستقرار الحكم بدونها، ولا سبيل لترسيخ قواعد الوحدة بدونها، ولا سبيل للتنمية بدونها، وعلى وجه التحديد نشير إلى الجيش والمنظمات النقابية والحركة الشعبية والحركات الإقليمية.

من جانب الآخر فإن المسئولية السياسية والاجتماعية لا تقف عند الأحزاب حدها، فعلى الأفراد أيضاً مسئوليات؛ ومن النفاق بمكان أن يجاهر المرء باستيحاشه لقباحات النظام القائم واستكفافه لممارسات بعض معارضيه دون أن يسائل نفسه عن دوره فى الإصلاح ناهيك عن حساب نفسه على ما أسهم به بالفعل أو اللا فعل فى تعميق ما

يستوحش. إن الذى نقول به لا يدخل فى باب الوعظ بقدر ما يدخل فى باب البدائه؛ وكما أسلف القول فى موقع متقدم من هذا الكتاب فإن أكثر ما يغيظ فى جدلنا السياسى، فى الجلسات الخاصة والعامة، هو أن أكثره يدور بفصاحة بالغة وكأن المتحاورين يتحدثون عن بلد فى كوكب آخر وليس عن وطنهم. وفى يقينى فإن نصف حل مشكلات السودان يكمن فى قدرة كل واحدة من سياسيه على أن يسزل نفسه سؤالاً محدداً هو: ما هى النتائج المترتبة على القرارات التى يتخذها أو يؤيدها وما هو مدى قدرته أو عجزه عن الالتزام بها؟ الإجابة على هذا السؤال تعين المرء نفسه وتعين غيره على التبصر فى مدى جدية كل طرف فى، وقدرته على تنفيذ ما قرر. وإن كان عاجزاً عن هذا، يستبين المرء إن كان المعجز عاجزاً ذاتياً أم عاجزاً استوجبته اعتبارات موضوعية، لأن هذا يعين كل القوى على السير قدماً بما قررت. على أن يتبع ذلك السؤال والجواب سؤال آخر للنفس، لماذا يظن السياسى الذى تقعه ظروفه الموضوعية عن أداء دور محدود فى تنفيذ أجندة أجمع عليها كل السودانيين بأنه قادر بمفرده على أن يصبح غداً هو منقذ كل السودانيين؟ ولماذا يظن، أن حملته النوازع الذاتية على التكرار لما أجمع عليه اليوم كل الناس، بأن هؤلاء الناس سيولونه ثقتهم غداً؟ يكمن الحل أيضاً فى سؤال كل واحد منا نفسه (فليس كل أهل السودان محترفى سياسة) خاصة أولئك الذين يحلو لهم إصدار الأحكام حول قصور أهل السياسة، عن ما هو دوره فى أن يعين أهل السياسة هؤلاء على أداء دورهم وواجبهم بصورة أكثر همالية، إن كان عجزهم عاجزاً أدائياً، أو فى استتقاذ السودان من سطوتهم إن كان ذلك المعجز عاجزاً عضوياً؛ ففى نهاية الأمر «مثلما تكونوا يولى عليكم».





DAWAYA
SUDANESE BOOKS

الخاتمة آفاق المستقبل

المستقبل.. هو اليوم

طوال الفصول الماضية سعينا، وبإطنا ب يكاد يبعث على الملالة فى بعض الأحيان، لكيما تصور الحالة السودانية خلال العقود الثلاثة الماضية بوقائع مثبتات رددناها إلى مصادرنا فى المتن أو الحاشية. وكانت النخبة السودانية، فى مواقع اليمين أو اليسار، وفى ميدان السياسة أو الاقتصاد، وبين المدنيين أو العسكريين فى قلب واحد من الأحداث التى أتينا على سيرتها؛ لأن تلك النخب تستأثر بالمجتمع كله، ويمثل بعضها أكثر خلايا حيوية بحكم دورها فى تسيير المجتمع الحديث. ولعل أكثر ما يبعث على الحرقلة هو ما تبدى لنا خلال تلك الدراسة من أنا ظللنا طوال تلك العقود الثلاثة نعيد المكرور، ونكرر المعاد. ونعلم أن بعضاً سينتابه الغيظ من الأحكام التى أفضت لها قراءتنا لأحداث تلك الحقبة، كما أن بعضاً آخر سيُغم لأحاسيس الآخرين إلا أنا نؤمن بأن الذى يتصدى لتسجيل وتحليل التاريخ السياسى يفترض أن لا يمينه كثيراً أن أحبه الناس أو كرهوه؛ الذى يمينه هو الجدية التى يقبل بها الناس على قراءة ما أستطر، أو على نقد ما توصل إليه من حكم عبر تحليل موضوعى وفى نهاية الأمر فإن غاية الكاتب دوماً هى إثارة الحوار العلمى الجاد فيما يهم الناس من شئون ما يؤرقهم من شجون، وتقطع بأن الوسيلة الوحيدة لمعالجة أزمت السودان المتشابكة هى الإقبال الموضوعى الجاد على تحليل عناصرها، وهذا أمر لا يتأتى إلا إذا ركب الناس الأمور بعلم وخاضوا فيها بدراسة.

وقبل أن نجترئ على اجتهد الرأي حول الحل المستقبلى الأمثل لقضايا بلادنا المحورية مستلهمين فى ذلك واقع التجربة السودانية والتجارب الإنسانية النظرية، نعيد القول بأن مشكلات السودان اليوم هى مشكلات بقاء أكثر منها مشكلات نماء. لهذا فإن المستقبل الذى نتحدث عنه ليس هو الغد، المستقبل يبدأ اليوم. كما نود تركيز الضوء فى البدء، على بعض النتائج التى انتهينا إليها. ونلخصها فيما يلى:

- النتيجة الأولى هى أن السودان قطر فسيفسائى، تتنوع أصول أهله وأعراقهم ودياناتهم ولغاتهم، كما هو دولة افتراضية، هكذا كان عندما استقل، وهكذا ظل لأن قاداته لم يعرفوا كيف يجعلون من التنوع مصدر اثراء متبادل لا ذريعة لتمزق مفتعل. وفى هذا ليس السودان نسيج وحدة، ففى العالم دول عديدة ولدت وهى تعاني مما يعاني منه السودان، إلا أنها نجحت فى علاج التمزق لأن قاداتها ونخبها تساموا على نوازع ذلك التمزق.

- النتيجة الثانية هى أن الأساس المتين لبناء السودان الجديد، وهو السودان القديم بكل تنوعه، وفى كل أعماقه التاريخية لأن التاريخ لا يختزل فى لحظة معينة، على أن هذا البناء لا يتم إلا بتواصل الحوار بين كل أقوام السودان دون أن يفترض أى واحد منهم بأن له حقا أكثر من الآخر بموجب إرث تاريخى، ثقافياً كان ذلك الإرث أم دينياً، دعك عن التمييز العرقى.

- النتيجة الثالثة هى أن مثل هذا الحوار لا يتأتى إلا فى حوار الديمقراطية السخينة، على أن الديمقراطية لا تقف عند شكلية الحكم «البرالى» أو تنتهى بزوال حكم الفرد. الديمقراطية تقوم أيضاً على عمدة ثلاثة أخرى؛ الأول هو نفى كل ضروب الإرهاب الفكرى، باسم الدين جاء أم باسم النظريات الدهرية (القومية والأممية) من ممارساتنا السياسية؛ والثانى هو إشاعة الديمقراطية فى كل مؤسسات المجتمع المدنى (أحزاباً ونقابات وهيئات) لأن المؤسسات التى تفتقد الديمقراطية الداخلية لن تقوى على الدفاع عنها، والثالث هو الانضباط الذاتى بمعنى تحكيم المسؤولية الاجتماعية فى كل ممارساتنا

السياسية والنقابية. بهذا وحده تؤدي الديمقراطية دورها الأساسي ألا وهو إدارة الصراع السياسي على أسس عقلانية لا وفق مسلمات لا عقلانية.

- النتيجة الرابعة هي أن السياسة لا تعنى شيئاً للناس إن لم تعن بقضايا الناس عناية تتجاوز الترنج بالشعارات، فالناس سيصدقون السياسي عندما يرون مسعاه الصادق لترجمة تلك الشعارات إلى برامج، ويصدقون الأحزاب عند ما يرونها تولى الأمر لمحورى التجربة، لا أولئك الذين تجيء لهم لسدة الحكم اعتبارات الوجهاء أو الوراثة أو توزيع الأسلاب، ويصدقون النقابات عندما يلمسون عندها حرصاً على احترام أخلاقيات مهنتها يوازي، إن لم يكون يزيد على، حرصها على محاسبة أهل السياسة.

- النتيجة الخامسة هي أن كل نظام للحكم يستمد شرعيته من رضى الناس به واطمئنانهم لقدرته على إصلاح حالهم؛ ومع أن الأنظمة - فى مفهوم الديمقراطية الليبرالية - تستمد مشروعيتها من رضى الناس عبر مناهج معروفة فى الاختيار، إلا أن تلك الأنظمة تفقد - من الناحية السياسية - شرعيتها عندما تعجز عن معالجة الحقيقة للناس، وهذا هو ما يسميه علماء السياسة بتآكل الشرعية. ليست هذه دعوة لتقويض الأنظمة الديمقراطية المنتخبة بموجب فكرة مستحدثة وإنما هى إشارة وتنبية للأحزاب نفسها لكيما تكون أكثر وعياً بديناميكية السياسة.

- النتيجة السادسة هي ضرورة التخفف من ثقل الأيديولوجية، ففى خلال نصف القرن الأخير ظلت قوى اليسار السودانى واقعة فى أسار مسلمات نظرية «انفلاقية» أممية و «قومية» كادت أن تقارب الأديان لما أسبغ عليها من قدسية، وفى هذا لم يكن اليسار السودانى وحده. فقد كان هذا الانفلاق الأيديولوجى سمة ملازمة لكل الحركات النظرية فى العالم العربى الذى كان يلقى ظلالاً كثيفة على السياسة السودانية. ذلك الانفلاق قاد إلى مازق منهجية واختلال منطقى كان من آثارهما أولاً، إيهام أرباب العقائد لأنفسهم بالنصر دوماً حتى عندما كانت الكوارث تصفع الناس، وثانياً الروغان من المسئولية عن الفشل عندما لا يجدون محيصاً من الاعتراف به، أما بنسبة ذلك الفشل

إلى قوى خارجية خفية أو بتشويه التاريخ. قاد هذا إلى أن تصبح كل حقبة تاريخية هي مرجع ذاتها لأن كل «نخبة» تسعى لإلغاء ما سبقها ومن سبقها؛ وتشويه التاريخ هذا لا يؤذى التاريخ وإنما يهز المجتمع كله لما بين حلقات التاريخ من ترابط جدلي.

- النتيجة السابعة هي أنه مهما كان من أمر التجارب الماضية الخائبة فإن التطور الإنساني السريع المتلاحق الذي نعيشه اليوم يجعل من كل المنهجيات الأيديولوجية الموروثة أدوات غير صالحة للتحليل أن أخذنا على إطلاقها أو أسبغنا عليها صفة الصمدية، ولهذا فلا بد من إعادة النظر في التفكير من المسلمات النظرية التي توارثناها وتوارثتنا.

- النتيجة الثامنة هي أن كل هذا المآزق الفكرية والمهجية تهون أمام ظاهرة جديدة هي ظاهرة التأسلم السياسي. ولا ضير على أي مسلم في أن يسعى لإقامة بناء نظري للمجتمع على أساس فهمه للإسلام، ولا ضير عليه في أن يسعى لترجمة هذا البناء النظري على أرض الواقع شريطة أن لا يقول «أنا الإسلام» ويُلغى بهذا من الوجود كل مسلم آخر؛ وشريطة أن لا يحسب بأن السودان هو وطن للمسلمين وحدهم؛ شريطة أن لا يظن بأن السودان المسلم نفسه هو نجد وتهامه أو أن الخرطوم هي الكوفة في عهد أبي حنيفة. فالسودان لا صلة له بالبناء النظري الذي يريد أن يسوقه إليه أهل هذا الرأي إلا أن أرادوا سوقه إلى ذلك على مراعه.

تلك مقدمات وافتراضات نحسبها أساسا للحديث الذي يجيء حول الآفاق التي يجب أن نتجه إليها إن كان لنا أن نمالج قضايانا المحورية معالجة عملية؛ الوحدة الوطنية والديمقراطية والخروج من مأزق التخلف.

الوحدة الوطنية.. وحراس سنار

ما استعصى على أهل السودان أن يأتصروا في كيان موحد على مدى ما يقارب نصف القرن من الزمان (الفترة منذ مؤتمر جوبا وحتى اليوم) إلا لعجزهم عن الاصطلاح مع أنفسهم على ماهيتهم وهويتهم. وراء هذا العجز سببان الأول هو التمرکز في الذات عند

الذين آلت إليهم مقاليد الأمور في السودان غداة الاستقلال، والثاني هو سيادة ثقافة عهود الاسترقاق على التفكير، وهي ثقافة ما زالت تلقى ظلالها علينا، والسودان، كما أسلف القول، قطر تعود حضاراته القديمة إلى ما قبل دخول العرب والمسلمين في أرضه وأنمياعهم في عناصره النوبية والزنجية مما أنجب خليطاً (لكى لا نقول هجيناً) هم أهل السودان الشمالي المعاصر، فالهجنة يقولها العرب للتحقير. تبع ذلك نشر اللغة العربية التي أصبحت، بحكم تميزها، هي لغة التواصل بين الأخطاط والاشتات من أقوام السودان، وكان تميز العربية لسببين، الأول هو إنها لغة القرآن ولهذا توجب على كل ما ارتضى حدود السودان حتى وإن كان الذى يُتاجر به هو البشر، قمة هذا التلاحح كانت هي مملكة سنار المجادة التي انتظمت العرب والنوبيين من أهل الشمال، والبجه من أهل الشرق، والنوبة (أهل جبال النوبة) من السودان، والشلك من مشارف الجنوب القصى. اتخذت تلك الدولة الإسلام ديناً إلا أنها وشتة بالوثنيات، وتبنت العربية لغة للعمل في دواوينها في ذات الوقت الذى حافظت فيه على لغات أقاويمها، وكان لتلك الدواوين مترجمون من العربية وإليها، يُسمى الواحد منهم «سيد الكلام».

ولا يختلف شعب السودان عن أغلب دول العالم المعاصر والقديم التي أنماعت فيها الشعوب والقبائل فتوحدت وتالفت وارتضت لنفسها لساناً مشتركاً يصل ما بينها، كما ظلت أجيالها المتتابة تفاخر بكل تاريخها الذى توارثته عن بعض قداماً؛ فلماذا لا يكون هذا هو حال السودان؟ وما الذى يجعل بعض أهل السودان الشمالى لا يرون في كل مواريتهم الثقافية غير بعد واحد هو البعد العربى الإسلامى؟ هنا يجيىء الحديث عن ثقافة الاسترقاق وما أورثته لأهل السودان جميعاً من عقد، عقدة الاستعلاء عند البعض، وعقدة النقص عند البعض الآخر. وكثيراً ما يتجافى السودانيون الحديث عن تجارب الاسترقاق في بلادهم؛ ومتى ما جوبهوا بها أنزلقوا إلى هجوم دفاعى غريب مثل القول بأن الإسلام كان أكثر حنواً في تعامله مع الرقيق، أو أن أكبر استرقاق في التاريخ هو ذلك الذى كان يمارسه الغرب. يقع هذا التخليط حتى وإن جاء الحديث عن الاسترقاق في إطار قصة خيالية، مثلما كتب صديقى فرانسيس دينق، أوفى تحقيق

علمى مثل التقرير الذى أعده الدكتوران عشارى محمود وسليمان بلو ولم يبتغيا من نشره غير فتح عيون المسئولين على اتهامات، لو صدقت، لكان هؤلاء المسئولون أقمن من يتصدى لإدانتها. ويرى المرء فى هذا الإقبال على الأمر هروبا من مجابهة النفس، وخطأ غير موفق من بين القضايا، وتجاهلاً غير محمود المغيبة للوقائع التاريخية، فموضوع النقاش ليس هو الرق فى الإسلام؛ كما ليس هو الموازنة بين ممارسة للرق وممارسة أخرى؛ موضوع النقاش هو الانعكاسات المعاصرة لظاهرة قديمة؛ وما لم نعترف بتلك الظاهرة، أصولها وجذورها فلن نستطيع إدراك رواسبها فى المجتمع الراهن، وقد أتى لى العيش فى الولايات المتحدة فى الفترة التى خرج فيها اليكس هيلى على الناس بكتابه «الجزور (Roots)»، كما أتى لى رؤية الأثر الذى تركه العمل الفنى العظيم فى نفوس الأمريكيين البيض، قبل السود. بلغت مبيعات ذلك الكتاب خلال عام واحد خمسة عشر مليوناً من النسخ كما كان عدد الذين شاهدوه، بعد تسجيله كفيلم، ثلاثة أضعاف ذلك العدد، وكان أكثر ما شد الناس إلى ذلك العمل الفنى الذى أجاد صانعه فى المزج بين الوقائع التاريخية والأساطير الفنية هو إيقاظه لوعيهم بـماض صنعه الأجداد وتستتر عليه الآباء.

إن الظاهرة التى نتحدث عنها نتجاوز كثيراً علاقات الشمال والجنوب فى السودان بالرغم من إن الإشارة إليها لا ترد، فى التاريخ السياسى المعاصر، إلا عند الحديث عن الشمال والجنوب. كما أن الذى يعنينا من تلك الظاهرة ليس هو الوقائع التاريخية التى لا بستها وإنما رواسبها فى المجتمع الشمالى المعاصر. ويحفل التاريخ العربى بالكثير من النصوص عن ظاهرة الاسترقاق فى السودان الشمالى (روايات الأديسى حول استرقاق العرب للنوبة وتغنيه بجمال فتياتهن السبايا) وفى السودان الغربى (روايات التونسى حول استرقاق سلاطين الفور لقبائل الفرثيت) فى السودان الشرقى (روايات ابن المجاور عن الرق فى عدن) تلك الظاهرة، فيما يروى المؤرخون والرحالة الفرنجة، أخذت بُعداً جديداً منذ عهد الطولونيين والأخشيديين فى مصر تجاوز كل مفاهيم الاسترقاق فى الإسلام

(العتق عند الإسلام). وكان هناك من نبغ من هؤلاء العبيد مثل كافور النوبى الذى يلقب بعبد الأخشيد ومع هذا لم ينبج من تعبير المتنبى له بسوداء ونوبيته ولعنه ولعن أمه:

نوبيية لم تدرك أن بُنيها الـ نوبيى دون الله يُعبد فى مصر
ويستخدم البيض الكواصب كالدمى وروم العبدى والفطارفة الفُرا
قضاء من الله العلى إرادته إلا ربما كانت إرادته شرًا

هذا تاريخ قديم لا يتصل مباشرة بتجارب السودان الحديث، ويحدثنا الرحالة الفرنجة عن ما كان يدور فى السودان الذى نعرف اليوم. من هؤلاء ببركهارت الذى روى عن استرقاق الفتيان المسلمين من دارفور وإرسالهم لتركيا لحماية النساء بعد خصيمهم (الأغوات) كما روى عن استعانة خورشيد باشا بزعماء العرب فى منطقة الدندر على رأسهم شيخهم سليمان أبو روف لغزو قبائل الاتقسننا المسلمة فى منطقة فازوغلى، والشلك الوثنيين فى منطقة فاشوده (كدوك حاليا) لابتعاثهم إلى مصر وتركيا إما كجنود أو كخدم فى المنازل، أو كرفيق زراعى فى عهد الخديوى (وكان منهم ثلاثة ألف رجل فى مزارعه). تلك الممارسات ظلت قائمة طوال التركية وخلال المهدية، وفى الفترة الأخيرة أوغل فى النخاسة حتى بعض الأمراء مثل الثور عنقرة وعبد الحليم ود مساعد.

أهم ما نقف عنده فى تلك الظاهرة هو الاسترقاق على أساس عرقى بصرف النظر عن الدين لأن الإسلام، كما قلنا، لا يبيح للمسلم استرقاق المسلم، وبصرف النظر عن الظروف الاجتماعية التى كان يعيش فيها الأرقاء باعتبار أن حالة أولئك المستوفين كانت أفضل بكثير من حالة الرقيق الزراعى والرقيق التجارى الذى عرفته أمريكا ومنطقة البحر الكاريبى؛ فجعل الرقيق السودانى كان يستخدم كخدم فى المنازل ويعاملون، إلى حد ما، كأهل البيت. على أن أهم انعكاس لهذه الظاهرة هو توزيع الأدوار فى المجتمع على أساس درجى بين السادة والعبيد، والسادة هم المستعمرة، والعبيد هم ذوا الأصول الزنجية المحضة حتى وإن آمنوا بالله وكتابه ورسله واليوم الآخر.

ولربما يعود المرء بهذا التمييز الدرجى للناس إلى المجتمع الاقطاعى السنازى الذى كان يميز بين الشعب المتضوية تحت لوائه على أساس اللون، ويشير المؤرخ سبولدنق إلى

ظاهرة انتقاء الأسماء كمظهر من مظاهر التمييز الاجتماعى بين طوائف المجتمع فى سنار؛ فحين كانت الأسماء المتداولة بين النخبة الحاكمة (الفونج) أسماء مثل عجيب ويادى وعمارة وعدلان، وبين النبلاء (الأرابيب) أسماء مثل أبى زيد، وعلى عبد الله، وبين العامة أسماء مثل بله وُير وكمير وكانت أسماء «العبيد» المسلمين توحى بأنهم فى أفاءة الله على أصحابهم مثل الله جابو، فضولى المولى، رزق الله، أو توحى بأنهم عطاء جاد به الملوك والنبلاء لصنائعهم فى الطبقة الوسطى مثل خير السيد وقسم السيد وعبد السيد. واستمر هذا الحال زماناً، يتعامل فيه السادة مع العبيد كـ «أشياء» ولهذا ظلوا يطلقون عليهم أسماء الأشياء مثل أسماء الأيام (خميس، جمعة، سبت) أو أسماء الشهور (رجب، شعبان، رمضان) أو أسماء الحجارة الكريمة وغير الكريمة (مرجان، ياقوط، الماظ).

مهما يكن من أمر فقد عمق الحكم التركى (وهو عهد استشرى فيه الاسترقاق وبرز فيه دهاقنته مثل الزبير ود رحمة) من هذا التمايز فى السجلات الإدارية أخذت الوثائق الرسمية تنسب السكان من العرب والنوبة إلى أصولهم القبلية (جعلى، شايقى، محسى، دنقلاوى) فى الوقت الذى كانت تطلق فيه على ذوى الأصول الزنجية المحضة من أبناء «العبيد» نعت «سودانى» حتى كادت أن تصبح السودانية هُجّة وظل الحال على هذا إلى حين صدور قانون تعريف من هو السودانى فى عام ١٩٤٨ والذى أصبح أساساً لقانون الجنسية لعام ١٩٥٧. جعل ذلك القانون معيار الانتساب للسودان هو التوطن فيه منذ ١٨٩٧/١٢/٣١ أو يكون أصول الشخص قد توطئوا قبل ذلك التاريخ أو أى طفل إن كان أبناً شرعياً لسودانى ذكر، أو ابناً غير شرعى لانشى سودانية، فأساس الانتماء للسودان أصبح هو التوطن وليس هو العرق أو الدين أو اللغة.

على أن أهم العوامل التى قادت إلى تكريس التمايز العرقى كانت عوامل اقتصادية سياسية موضوعية مثل استئثار أهل الشمال النيلى (وكلهم من المستعمرة) باقتصاد السودان منذ العهد التركى وبصورة أوسع فى فترة الاستعمار البريطانى، ثم استئثارهم بالسلطة السياسية بعد خروج الاستعمار. ولأسباب تاريخية، وبالتالى موضوعية، كانت أكبر جيوب التخلف الاقتصادى والاجتماعى تقع فى المناطق التى تقطنها قبائل السودان

الزنجية (الجنوب وجبال النوبة) أو قبائله المسلمة غير العربية (دارفور، الانقسنا، البجة). على أن تكريس هذا التمايز في عهود الاستقلال بسبب حصر النخبة الحاكمة وتلك التي تسيطر على الاقتصاد على الابقاء على تميزهم الموروث أضفى على هذا التمايز التاريخي والسياسي - الاقتصادي ذي الجذور المصلحية - أو إن شئت الطبقية - مظهر السعي القصدى من جانب مستعمرية السودان على الهيمنة السياسية والاقتصادية على بقية أهله من منطلق تميزهم العرقى. هذا الظن له ما يبرره، ومن ذلك:

- التمرکز فی الذات عند «النخبة» الحاكمة بمعنى افتراض «النخبة» المهيمنة بأن السودان هو السودان الشمالى ومستعمرته وبالتالي فإن كل أقاويم السودان الذى يجمعهم هذا الوطن الافتراضى لا بد أن يصبحوا عرباً مسلمين، أى أن يصبح الوطن «الافتراضى» حقيقة بفرض هوية قررتها النخبة المهيمنة. وما هذه الأوصفة تفضى إلى الكوارث، كمايقول الفرنجة (a recipe for disaster) لأن التمرکز فی الذات، وما يصحبه من هيمنة على المال والسلطان، وما يحيط به من استعلاء، يدفع بالطرف الآخر إلى موقف نفيض ينكر به حقائق التاريخ ولا يروى كل تلك الهيمنة السياسية والاقتصادية إلا وجهها العرقى.

- انطلاقاً من هذا التمرکز فی الذات تولد لدى قيادات الشمال النيلى شعور أشبه بالوصاية على بقية أهله «القُصر» فالمصالح المشروعة لهؤلاء ليست هى تلك التى يقررون بأنفسهم بل هى ما تقتضى تلك القيادات أنها مصالحهم. وكان الصوت الوحيد الذى ارتفع ضد هذه النظرة الوصائية هو صوت إبراهيم بدرى فى مؤتمر جوبا، ويوجه أخص فى لجنة الدستور (لجنة ستانلى بيكرا).

- نظرة المستعمرية لأنفسهم دوماً كامتداد للخارج، للوطن العربى الذى ينتمون إليه باللسان والوجدان. وفى هذا الشأن تولد أيضاً إحساس غريب عند أكثرهم بأنهم إلى ذلك الخارج أقرب منهم إلى أهليهم الذين يشاركونهم الأرض، أى يشاركونهم هذا الوطن الافتراضى. وكما قلنا فى فصل سابق فإن هذا الشعور - فى جانب منه - هو نتاج لرغبة

هؤلاء فى اثبات عروبتهم للعربى الآخر، خاصة وبين العرب من لا يحسبهم إلا عبيداً حيث وإن كانوا فى فصاحة أكثم بن صيفى. هذه أيضاً وصفة لا تنتج إلا الكارثة فى بلد بوتقة، لأنها تدفع الطرف الآخر إلى اللواذ بمن يحسبهم أكثر قرى له من غير العرب خارج حدود الوطن الافتراضى، بل تذهب به الغلاء للقول للمتكرين لأصولهم: إن كانت هذه حقيقةكم فما الذى يقيقكم فى وطن الزنج هذا؟، وهذا بالطبع حديث سخيف لأن العالم كله يقوم على هجرات الشعوب.

عجز القيادات السودانية التى تعاورت الحكم منذ الاستقلال على أن تتجاوز الذى يفرق إلى الذى يجمع، وأن ترتقى على انتماءاتها المحدودة (القبيلة، الأقليم، المنبت العرقى، العقيدة) إلى الانتماء الأشمل فى الدولة القومية المركبة، وهو المواطن. فى هذا الشأن أفضنا فى الحديث عن ما صنعه قادة الهند، وضجى بعضهم بحياته فى سبيله مثل غاندى.

إن إزمة الهوية السودانية المتفاقمة هى نتاج لأفعال وردود أفعال قادت إلى خطأ واختلاط وعراك فى غير معترك. من ذلك تصوير الصراع الذى يدور اليوم بين أهل الجنوب وأهل الشمال، أو بين أهل السودان الوسيط (النوبة) وبين أهل السودان النيلى، وكأنه صراع ضد الوجود العربى أو الثقافة العربية فى السودان، أو تصويره كتعامل من أقلية ضد أغلبية وعلمنا نبدأ بالأخيرة؛ فتعبير الأقلية، فى الأدب السياسى والدستورى، يشير إلى مجموعة غريبة تعيش فى حمى وطن أو قوم يرعونها، وهى، بالضرورة، منقوصة الحقوق والواجبات. وفى بلد بوتقة لايبنى هذا التعبير شيئاً، فأنت لا تستطيع، بهذا الفهم، الحديث - من الناحية الدستورية - عن الأقليات الزنجية فى أمريكا، أو الأقلية الملايوية فى سنغافورة، أو الأقلية البولندية فى المملكة المتحدة؛ أو الأقلية الأمازيغية (البربر) فى الجزائر، فهؤلاء أصحاب حق فى الأرض لهم ما لأهلها كلهم من حقوق وعليهم ما على أهلها جميعاً من واجبات. على أن تعبيري الأغلبية والأقلية أيضاً اصطلاحان إحصائيان لافهم لأى واحد منهما دون توصيف؛ فقد تشير الأقلية والأغلبية للدين، وقد تشير إلى اللغة، وقد تشير إلى المنبت العرقى، وقد تشير إلى الجنس (الرجال

والنساء). لهذا فإن الاختيار الانتقائي لمثل هذه الاصطلاحات لن يفيد الحوار الوطني في شيء بل يوقع الناس في محنة أبدية، فإن اختار واحد، مثلاً، الذين تميز أهل السودان فما الذى يمنع الآخر من اختيار الأصل العرقي؟ وهذا أمر يدخل الناس في مأزق هم في غنى عنه، فمع صحة القول بأن أغلبية أهل السودان مسلمون فإن القول بأن أغلبية أهل السودان، من الناحية العرقية، ليسوا عرباً هو حقيقة أخرى لا شك فيها حسب احصاء ١٩٥٦، وهو أول إحصاء أجرى في عهد السودان المستقبل.

ويكاد يكون أكثر الخلط المتعمد، بإيعاءاته الظالمة، هو ذلك الذى يصور الصراع الدائر في السودان بأنه صراع حضارى ودينى. الزنوجة ضد المروية والمسيحية ضد الإسلام. مثل هذا التخليط يفيد أهل السياسة الذين يرون به المتاجرة مع العرب والمسلمين لكيما يدعموهم في حرب سودانية داخلية من بداياتها، دوافعها داخلية، ويواعثها. فأهل السودان قد اختاروا العربية وسيطاً للتواصل بين أقوامهم الشتات، ووسيلة للتخاطب الحضارى مع العالم (التجارة الخارجية مع مصر) منذ عند سنار، ومازال هذا هو حال أقوامهم في الجنوب مثل الشمال، إذ لا سبيل لتواصل السود منهم مع بعضهم البعض إلا بالعربية (فالإنجليزية لا تتحدثها إلا القلة) فما المراد، إذن، بالحديث عن حرب اللغة والثقافة العربية؟ وهل بقاء اللغة الحضارية العربية رهين بهيمنة المستعربة على السياسة والاقتصاد؟ هذا سؤالان يجدر بنا أن نوجههما لأنفسنا.

وعلى أى فلن نتوقف كثيراً عند حديث أهل السياسة، فدوافعه مشبوهة إلا أنا لا نملك إلا الوقوف عند أقوال أهل الفكر، خاصة عندما يشوبها مثل هذا التخليط. من تلك الأقوال نقف عند مقالين لأستاذين مرموقين نكن لهما الاحترام، وناخذ حديثهما مأخذ جد، الأول هو الصديق العظيم الأستاذ الطيب صالح الذى أحسبه، بحق وعن جدارة، وهو أكتافيو باث أو جابريل ماركيز السودان، والثانى هو الأستاذ النابه خالد المبارك. ذكر الطيب حول الهوية السودانية في حديث له لجريدة السياسة في عام ١٩٨٧: «أعتقد أن كل الأطراف الموجودة على الساحة يجب أن تفهم أن العنصر الرئيسى للعلاقات هو العربى الإسلامى ونحن (معاملة للجنوب) نقول العربى الأفريقى. فى هذا الإطار يمكن

الأخذ والعطاء ثم ما الذى يضير الجنوبيين من ربطهم بالحضارة العربية. أما الأستاذ خالد المبارك فقد قال: «يفيد جميع الأطراف المتحاوره أنيتذكر المردون فى السودان الجنوبي (وأن تتذكر الدوائر الشمالية التى تحالفهم) إن السودان الشمالى لديه حقوق أساسية ينبغى أن لا تنسى. على رأس تلك الحقوق ألا تجعل التاريخ يقف على رأسه إرضاء لأطروحات سياسية عاجلة». ثم سأل الأستاذ المبارك وأجاب: «هل كان دخول العرب للسودان قبل وبعد الإسلام مصدر تعاسة وشقاء وشقاق؟ كلا فقد أتوا بمهارات وقدرات وحرف وصنائع متقدمة. ويفيد جميع الأطراف أن تتذكر أن اللغة العربية هى عنصر توحيد لا عنصر فرقة. فاللغة الانجليزية هى الأولى بلا منازع فى الولايات المتحدة الأمريكية بالرغم من أن نسبة عالية من السكان من أصول ألمانية واسكندنافية وإفريقية. وفى بريطانيا توحد اللغة كل أجزاء المملكة رغم أنها لغة إنجلترا فقط فى الأصل رغم وجود لغات أخرى مثل الويلش والقبلك».

حديث الأستاذ الطيب، والذى نحمد له فيه شجاعة لا تواتى غيره، هو نموذج لما أسميناه التمرکز فى الذات (ethnocentricity) عند كثير من المثقفين المستعمرية من أهلنا، تلك الشجاعة جعلته لا يعترف بأفريقية أهل السودان، إلا «مجايلة للجنوب» بيد أن مثل هذه اللغة تداعيات خطيرة فى السياسة، خاصة والذى نعالج أمره هو السياسة. إن الذى يهب الشعوب وجودها وحريتها هو الله، فالحق هو المانع وهو المانع «The lars giveth and the lord taleth» لهذا فإن افترض بشر لنفسه سلطاناً فى منح الحقوق لغيره (مجايلة) فإن ذلك السلطان، بالضرورة، يفترض حقه فى الحرمات من تلك الحقوق، ونزعم بأن الذى يبتغيه أهل السودان، وهو أمراً محيى عنه إن أردنا الحفاظ على وحدة بلادنا واستقرارها، وهو الوفاق على صيغة لا تجعل «التاريخ يقف على قدميه»، ولا تجعل لبعض أهل السودان حقاً فيه أكثر من غيرهم، يتفضلون ببعضه إن شاءوا، ويحرمون منه إن شاءوا أيضاً. وكثيراً ما يذهب أهل هذه المدرسة للقول دعونا نترك الجنوب يذهب لحاله، ولو كان هذا هو العلاج للمشكل السودانى لما ظل حكامه يحاربون دعاة الانفصال منذ الاستقلال؛ فالدعوة للانفصال جاءت فى البداية، من بعض أهل الجنوب. على أن أهل

هذه المدرسة يفتلون عن تداعيات مثل هذا الانفصال، ما هي حدوده؟ وما هي آثاره على الأقاليم غير المسلمة خارج الجنوب؟ وما هي ردود الفعل التي سيثيرها بين الأقاليم المهمشة من زنج السودان الذين عرفوا الإسلام منذ عند سنار ولما يحسن إسلامهم بعد مثل قبائل الإنقسنأ ثم إن كان صحيحاً أن تداعيات هذا الموقف ستؤدى إلى تمزيق السودان بهذا الوجه فما هي الذى، نملكه نحن النخبة فى أن نقول فليتمزق السودان لكيما نحافظ على «عفاقتنا، الثقافى أو لكيما نرضى غرورنا الفكرى».

على أن الذى يجافى الواقع فى حديث صديقى الأثير هو تصويره الجدل حول الهوية وكأنه صراع بين جنوب أفريقى غير مسلم وبقية السودان العربى المسلم. ونقول بأن السودان الرحيب هذا يجمع بين العربى وغير العربى، وبين المسلم وغير المسلم، وبين العربى المسلم والمسلم غير العربى. ولا أعرف واحداً من هؤلاء قد أنكر جدوى الحضارة العربية أو تأبى الارتباط بها؛ الذى تأبوه هو إسقاطات التمايز العربى، والذى تأبوه هو أن تتكرر عليهم خصائصهم أو مواريتهم الثقافية الأخرى. والسودان ليس هو أول قطر غير عربى انتقلت إليه وسادت أهله الحضارة العربية، فقد سادت الحضارة العربية بلاد المعجم فى ماضيتها حتى خرج منهم الأساطين فى علوم الدين والدنيا، الطبرى شيخ المؤرخين وكبير المفسرين، وسيبويه أمام النحاة، والبخارى أمام المحدثين. وما أحسب أن أحداً افترض على المعجم التكرار لفارسيته وتركمانيته بسبب إسلامهم. كما أن المواريت الحضارية وغير العربية فى السودان لا تقف عند ثقافات الجنوب البدائية، تلك المواريت تضم فى الشمال أولى حضارات الإنسان الى وادى النيل فى عهود مروي ونبتة، وهى حضارات أقدم من حضارة العرب، سبقت الهجرة العربية والمبعث، وما زالت بصماتها تتبدى فى الكثير من الخصائص الثقافية عند وريثها، ومواريت السودان تضم فى الغرب آثار حكام أفارقة زنج مثل السلطان سليمان سالنقو (سليمان الأحمر) الذى كان له الفضل الأكبر فى ادخال العربية إلى تلك التخوم النائية، ويروى المرتضى الزبيدى صاحب (تاج العروس من جواهر القاموس) كيف أن سلطان دارفور فى زمانه قد بعث إليه بمبلغ جزيل من الذهب الخالص لكيما يقتنى نسخة من ذلك السفر العظيم، ذلك الحاكم

الأفريقي مع دخوله في الإسلام وتبنيه للعربية ظل يحكم مملكتي بشرائع فيها من الرسالام شيء، وفيها من الأعراف «الوثنية» مثل قانون «دالي» أشياء، فلماذا نريد أن ننكر على هؤلاء وأحفادهم تاريخهم ومواريتهم؟ ولماذا نريد أن نقول لهم أنتم عرب كخزاعة، أو أنتم مسلمون كالمهاجرين والأنصار؟ وليتث اكتافيو باثنا قد نهج سبيل صنوه اللاتيني الذي يفاخر وهو يكتب بأسبانية طليقة أن الروح التي تقمصته هي مزيج من حضارات الأسبان والتكا والأزتيك.

أما حديث الأستاذ المبارك فحديث لا تتفق مقدمته مع نهايته، فمع صحة قوله بأن اللغة الإنجليزية أصبحت هي اللغة السائدة في الولايات المتحدة إلا أن هذا ما كان ليتم لو سعت «النخبة» الانقلو ساكسونية الحاكمة لفرض لغتها على الناس. ويفيد أن نذكر أن الدستور الأمريكي لا يتضمن نصًا حول اللغة الرسمية للدولة، تلك لم تكن هفوة بل قرار قصدي دعى إليه أبو الفيدرالية الأمريكية، توماس جيفرسون لأنه لم يرد لذلك الدستور أو يحتوى على أى نص يوحى بالافتصادية العرقية (ethnic exclusivity). أضحت اللغة الإنجليزية لغة سائدة ووسيلة للتواصل بين شعوب أمريكا بحسبانها أكثر اللغات تقدمًا وأوسعها شيوعًا، على المستوى العالمى، بين كل اللغات التي كان يتحدث بها المهاجرون مثل الهولندية والألمانية والإيطالية والأسبانية ولغات أهل الشمال الاسكندناوى. كما أصبحت الإنجليزية وسيطاً لصهر كل الثقافات الواحدة في بوتقة واحدة لأن الناطقين بها من أهلها كانوا يعدون أنفسهم كياناً قائماً بذاته في أرض تجمع بينهم وبين غيرهم لا امتداداً. آخر وراء المحيط الأطلسى مما سهل من عملية التمازج. ويصدق هذا على دول عديدة في الأمريكيتين؛ يصدق على المكسيك التي تبنى أهلها من هنود وأسبان اللغة الأسبانية دون أن يدعى ذوو الأصول الأسبانية منهم بأنهم امتداد لأسبانيا، كما يصدق على البرازيل التي أصبحت اللغة البرتغالية لسان أهلها من أوروبيين وهنود وزنوج أفارقة دون زن تحتسب النخبة الثقافية المهيمنة من أهلها بأنها امتداد للبرتغال.

في كل الحالات نرى أن تذويب الفروق وتشذيب نتوءات التباين الثقافى في الشعوب المركبة لم يتحقق إلا لأن النخبة المهيمنة على السياسة والثقافة قد تميزت بقدر كبير من

الحساسية، وينطبق هذا حتى على الدول المتقدمة والتي لا تعرف الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعرقية التي يعرفها بلد كالسودان. وقد أشار الأستاذ خالد، بحق، إلى سيادة اللغة الإنجليزية (لغة إنجلترا) على بريطانيا (إنجلترا واسكتلندا وويلز) غير أن الذى لم يشر إليه هو أن ويلز، مثلاً، عندما عجزت عن المحافظة على لغتها الخاصة فى السبعينات وتكشف لها أن عدد الناطقين بتلك اللغة لم يعد يزيد عن ٢٥٪ فى عام ١٩٧٠ أصدرت قراراً بأن يكون التعليم فى المستويات الدنيا باللغتين حتى تحافظ على واحد من مميزاتها. ومثل ويلز الأقاليم ذات الخصائص الثقافية المتميزة فى أسبانيا (كاتلونيا، الباسك، غاليسيا). وتعتبر كاتلونيا أهم هذه الأقاليم إذ تعود ثقافتها إلى عصر النهضة وقد أنجبت فى التاريخ المعاصر قناتين مرموقين مثل سلفادور دالى وخوان ميرو. ولأهل كاتلونيا لغة خاصة لا يتحدث بها غيرهم، ولهذا فهى لا تقارب فى تراثها وقدرتها على التجدد اللغة الأسبانية التى يتحدث بها مائتا مليون شخص (أسبانيا وأمريكا اللاتينية). أخذت تلك اللغة فى الانقراض بتوحيد أسبانيا على يد الملوك الكاثوليك وتبع ذلك جهد منظم لإبادةتها فى ظل الأنظمة الدكتاتورية (حكومة الجنرال بريمو دي ريفيرا فى العشرينيات وحكم فرانكو منذ نهاية الثلاثينيات). وعند عودة الديمقراطية كان أول ما طالب به أهل كاتلونيا هو حرية استعمال لغتهم، ولهذا استجاب العهد الجديد بالسماح لهم باستخدامها فى المدارس الأولية وفى الراديو والتلفزيون. ولا نرى فى أصرار الكاتلان على العودة إلى لغة منقرضة من جانب الكاتلان إلا رد فعل على الهيمنة الثقافية فى عصور القهر. ولعل هذا هو الذى حملنا، عقب اتفاق أديس أبابا كما أسلف الذكر، على أن نولى موضوع الفنون الشعبية المتنوعة مكاناً فى برامجنا، وأن نتولى آثار السودان المسيحية والنوبية والوثنية بالرعاية فى متاحفنا، وأن نجعل للدين المسيحى مكاناً فى إدارة الشئون الدينية بمصالحنا الحكومية، وأن نعترف فى دستورنا بكل أديان أهل السودان.

ومن كل ذلك نخلص إلى أن الدعوة لإبراز الخصائص الثقافية، هى دوماً رد فعل على القسر أو التلويح به. ولن يفيد فى الحيلولة دون ردود الفعل هذا الحديث عن ما فى اللغة

السائدة من تميز خاصة أن صاحب ذلك القسر الثقافى - الحقيقى أو المتوهم - استعلاء من أهل تلك اللغة والثقافة يحاصر الناس فى كل مكان. وقد ذهبت بعض الدول الموركية فى سبيل الحفاظ على وحدتهم القومية إلى اتخاذ أكثر من لسان كلفة رسمية مثل سويسرا التى يتحدث أهلها الفرنسية والألمانية والإيطالية حسب الثقل السكانى لكل مجموعة لغوية؛ ومثل كندا التى اتخذت لها لغتين رسميتين إذ ينص الدستور الكندى (المادة: ١٦ «أ») على أن الانجليزية والفرنسية هما اللغتان الرسميتان للبلاد بالرغم من أهل كوبيك الناطقين بالفرنسية يمثلون أقلية بين السكان، سبعة ملايين نسمة من مجموع سكان كندا الذين يبلغ عددهم سبعة وعشرين مليوناً. ولسنا بحاجة للعودة لما أوردناه فى الفصول السابقة عما فعلته الهند، فى عهد نهرو لمعالجة أمر الصراع اللغوى.

لقد أغنى السودان عن كل هذه الصراعات أن جميع أقوامه قد ارتضت العربية لغة للتواصل فيما بينهم. لهذا فإن إثارة هذا الأمر توحى دوماً لغير العرب من السودانيين بأن مخاوف مستعمرة للسودان هى، فى حقيقتها، مخاوف من فقدان الهيمنة ذات البعد العرقى وليس الحرص على الثقافة العربية. هذا الاستعلاء العرقى حقيقة لاسبيل لنكرانها وإن كانت النخبة الثقافية تستحيى من ذكرها، وعلنى أسائل كل مثقف سودانى - بمن فى ذلك الحاكمين - ممن أتبع له الاطلاع على هذا البحث - أن يوجه لنفسه سؤالاً بسيطاً يجب عليه فى سره، كم من المرات استمع إلى زميل له يتحدث عن «العبيدش أو «الفروخ» الذين يطمحون إلى حكم السودان؟ وكم من مرة تسمع الحديث عن «الغرابية» - إشارة لأهل دارفور - الذين تمج بهم الخرطوم حتى أصبح «أولاد البلد» أى الشماليين غرباء بينهم؟ وكم من مرة سمع قولهم «العبد ده عاوز شنو؟» فى معرض الحديث عن جون قرنق؟ وكم من مرة سمع من يتحدث عن النازحين من أهل الغرب والجنوب الذين استوطنوا ضواحي الخرطوم هرباً من الحروب أو المجاعات ويصف تجمعاتهم تلك بـ «الحزام الأسود»، حتى وإن كان «العربى» المتحدث هذا أسود من غراب البين؟ ثم أسأل من تسمع هذا الحديث. كم من مرة استقبل هذا النوع من الحديث بالامتناع ناهيك عن تقرير قائله؟ سؤلنا نتوجه به للمتقنين الذين يكيفون رأى العام، أو يفترض هذا؛ وللحكام

الذين يحسب كل واحد منهم أنه قائد الأمة كلها؛ لأننا لا نأبه كثيراً لورود مثل تلك الإشارات من سواد الناس ومن عواجيزنا، فهؤلاء، ما زالوا وما زلن يعيشون ويعشن تحت وطأة ميراث ثقافى ثقيل، بكل ما فيه من عقد مركبة.

لا يحملنا على هذا السؤال إلا زورار المنافق عن مجابهة النفس من جانب كثير من المثقفين أو تسترهم وراء مزاعم كاذبة حول استثناء مثل هذه الظاهرة فى بلاد العالم الأخرى وكأن هذا عذراً. وكثيراً ما يذكر هؤلاء أمريكا دون تبصر بالتجربة الأمريكية، فأبرز ما يميز التجربة الأمريكية، خاصة منذ عهد كندى، وليس هو القوانين التى انتصفت للسود، فالقوانين تفيد فى ضبط المناهج السلوكية ولكنها لا تعين وحدها على القضاء على الموروثات الثقافية؛ الانتصار الأكبر لثورة الأفارقة السود فى أمريكا ليس هو قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ وقانون حقوق الانتخاب لعام ١٩٦٠ (الَّذان أشرف على إعدادهما روبرت كندى) وليس هو أحكام المحكمة العليا التى ألغت بها الكثير من قوانين الولايات المتحدة التى كانت تجنح للتمييز العرقى، وإنما هو دور المجتمع المدنى وقياداته فى محاصرة وملاحقة العنصريين فى كل مواقع اتخاذ القرار، ومواقع التأثير على الرأى العام. فالمجتمع المدنى هو الذى حمل نكسون (والذى لا أحسبه صديقاً للسود) على إقصاء صديقه وزير الزراعة إيرل بترز (Earl Butz) بعد ثمان وأربعين ساعة من نشر إذاعى أبيض لكلمة وردت من الوزير خارج إطار الحديث المعلن (off the record) وصف فيها السود بقوله (those niggers) والمجتمع المدنى هو الذى طرد حاكم أريزونا فى السبعينات (وكانت تلك هى المرة السابعة منذ قيام الاتحاد التى يُقصى فيها حاكم ولاية) لاتهامه بالعنصرية لإلغائه عيد زكرى مارتن لوثر كينق، جاء ذلك عقب حملة قادتها الجماعة الضاغطة بين سكان الولاية فحصلت على نصف مليون توقيع من مواطنى تلك الولاية لتقديم اقتراح العزل فى الوقت الذى بلغ فيه الحد الأدنى المطلوب لتقديم مثل ذلك الاقتراح مائتى ألف توقيع؛ والمجتمع المدنى هو الذى حمل السناتور كيندى على تبني الاعتراض على اختيار رئيس المحكمة العليا رنكست على مدى بضعة أسابيع حتى يبرئ

ساحته من تهمة مشبوهة، تلك التهمة هي ايكاله الإشراف على تأجير منزله لوكالة عقارات ترفض تأجير المنازل الأسود، فما دور المجتمع المدني السوداني، وما هو دور الحكام في محاصرة مثل هذا النزق الذي يتفشى حتى بين بعض الوزراء الذين لا يدور بخلد واحد منهم أن هناك تناقضاً أساسياً بين مسكله هذا وبين كل السياسات التي يتفرغ لتصريفها؟ إن المصلحة الرشيدة، قبل الأمانة الفكرية، تقضى على الذين يحسبون أنفسهم نخبة قائدة، في الحكم كانوا أم خارججه، انقاذ أنفسهم من أنفسهم، ولن يكون هذا إلا بالتصالح مع النفس والواقع ومجابهة هذا الواقع بشجاعة.

إلا أنه من حسن الحظ أن يكون في السودان مثقفون عرفوا كيف يتجاوزون محنة هذا التمزق الداخلي، وكل ما يقود إليه من خلط وتلبيس. اتيح لي الاطلاع على أطروحات عديدة في هذا المجال في أوراق ندوة أمبو للأساتذة عدلان الحردلو، يوسف اليأس، محمد محمود، كما وقع نظري على مقالات جواد في الفترة الأخيرة (جريدة الحياة) لكتاب لم أحظ بالتعرف عليهم (الباقر العفيف، فتحى عثمان) على أنى أتوقف عند مفكرين من أهل الشمال سبقا غيرهم في هذا الميدان، الدكتور محمد عبد الحى، والأستاذ جمال محمد أحمد.

عاش عبد الحى، كغيره من المثقفين، صراعات عنيفة في ذاته، الصراع بين الزنوجة والعروبة، والصراع بين الدين والعقلانية الأوروبية، والصراع بين التشويق والتغريب. ولم يقف الأستاذ الشاعر في معالجته لهذا التمزق الداخلي عند التصوير الفنى له كما فعل أخوه الشاعر، محمد المهدي مجدوب.

عندى من الزوج أعراق معاندة... وأن تشرق في انشادى العرب

بل استبصر عبد الحى داخله، وتلبث عند النقائص التي تمرور في أحشائه وعقله الباطن ثم عاد إلى المنابع في ديوانه الصغيرة (العودة إلى سنار)، في ذلك الديوان صوفية تكاد تشبه تجليات (الفتوح الملكية) كما فيه أعمال رائع للديالكتيك. عاد الشاعر الذى عاش في داخل بلاده مقترناً، غربة التمزق بين الذات والموضوع، بين المظهر والمخبر، وبين

النخلة (رمز الصحراء) والآبنس (رمز الغابة) بغربة ثانية يجد تماسه في أوروبا بحضارتها وتهوله من فيضها، تلك هي غربة التمزق بين التشريق والتغريب، بينقيس وعطيل.

صاحبي قبل ما ترى بين شعاب الأرخبيل

أرض ديك الجن أم قيس القتيل

أرض أوديب ولير أم متاهات عطيل

أرض سنفور عليها من نحاس البحر ضيق لا يسيل

ويكيب ما بكيت

وكان بكاؤه ذلك بكاء في الأعماق، ليس كالبكاء الذي يعتصر من العيون، بحث الشاعر ونقب في التاريخ الذي أنجب كل هذه النقائص حتى استكشف «الثمر الناضج والجذر القديم» في سنار فعاد إليها:

سأعود اليوم يا سنار حيث الرمز خيط

من بريق أسود بين الصدى والصوت

بين الثمر الناضج والجذر القديم

لغتي أنت.. وينبوغى الذى ياوى نجومى

فافتحوا حراس سنار

افتحوا للمائدة الليلة أبواب المدينة

بدوى أنت؟

لا

من بلاد الزنج أنت؟

أنا منكم تائه عاد يغنى بلسان

ويصلى بلسان.

هذا حال أهل السودان، يفتنون بلسان ويصلون بلسان، في العودة إلى سنار ليست عودة إلى ماضى زاهر وإنما هي إلى بدايات تكوين سوداننا الذى نعرف، السودان الذى انصهر فيه العرب والنوبة مع الزنج، وتلقح فيه الإسلام بالوثنية، وتداخلت فيه الشرائع

السماوية بالأعراف التقليدية، واتخذ العربية لغة رسمية، وعاش أهله من بعد على مدى خمسة قرون بكل هذه المتناقضات المتألفات؛ وجماع كل ذلك هو الهوية السودانية، شكل فيها الماضي الحاضر بعناصر تتداخل وتتفاعل.

هذا الإدراك للتاريخ هو الذى حمل الأستاذ جمال محمد أحمد ليكتب لجريدة الرأى العام عشية الاستقلال يدعو لأن يطلق على السودان الجديد اسم جمهورية سنار، لم يناد أستاذنا «النوبى» باطلاق اسم نبتة أو كرمه على الجمهورية الجديدة وإنما نادى بنسبتها الأولى ممالك السودان التى استوعبت فى داخلها العرب والنوبة والزنج، واستوعبت الإسلام والوثنية، ويسطت سلطاتها على الشمال والغرب والتخوم الشمالية للجنوب. وكان من رأيه أيضا أن السودان اسم لا تنفرد به (فبجانب السودان الإنجليزى المصرى كان هناك السودان الفرنسى الذى شمل أغلب الرقعة الواقعة فى السهل الأفريقى) كما أن الاسم يشين ولا يزين فقد أطلقه العرب على كل الأقوام الأفريقية السوداء تمييزاً لها بلونها، وهو تميز مشبوه (dubious distinction) لما فيه من تحقير فى ظن قائله. ونحسب أن ذلك هو الذى حمل الجاحظ (وقد كان أسوداً) لكتابة رسالته القصيرة «فضل السودان على البيضان» وجمال «النوبى» لم يرضع العربية من لبان أمه، وإنما تسربت إلى فكره، ووجدانه من المحيط الذى نما فيه فأصبح من أبرع من كتب بها، لم يكتب ليمجد مضرًا وخزاعة، فهناك من هو أكثر من هو أكثر تأهيلاً منه لذلك، وإنما ليبين لأهل مضر وخزاعة أمجاد مروى وسنار وكانم.

قويل ذلك الحديث بكثير من الاستخفاف من مثقفى السودان. لأن كل واحد من هؤلاء لم يكن يرى فى السودان إلا الجزء الذى ينتمى إليه، ولعل هذا هو سبب عجز السودانيين عن الاتفاق حتى على الرموز التى تعبر عن بلادهم. ذلك كان هو الحال عند اختيار علم السودان الجديد، اختلفوا عليه ثم جاءوا بعلم يعكس تشقق أهل السودان وهروبهم من ظلهم. ففى الحادث والثلاثين من ديسمبر ١٩٥٥ اتفق أهل السياسة على علم جغرافى يعبر عن التربة والخضرة والماء. ومنذا الذى يعترض على أطلس جغرافى؟ عجز السودانيون عن الاتفاق على مقومات شخصيتهم وعناصر تاريخهم لأن منهم من

أراد التفجير عن إسلام أهل السودان في علم ذي هلال، فأفكر عليهم غير المسلمين «هلانهم» لأن العلم لا يعبر أيضاً - بأية صورة أخرى - عن غير المسلمين هؤلاء. وأراد بعض آخر أن يضم العلم شيئاً من رايات المهديّة، ودون ذلك خرط القتاد لأن آخرين لا يرون في العلم شيء غير غلوها نحو بعض أهلهم في الماضي أو ادعاء البعض لوراثتها في الحاضر، خاصة وبعد ورثة المهديّة يحسبون بأن تاريخ السودان كله يمكن أن يختزل في تلك الفترة، فما سبقها ليس جزءاً من التاريخ. وما صعبها ليس جزءاً من الواقع. أزمة هؤلاء جميعاً هو تمركز كل واحد منهم في ذاته، لا يرى السودان إلا في مرآته الخاصة وهو، وفي واقع الأمر. لا يتمرأى إلا في بلور خادع. فالسودان، وجوداً وحضارة وتاريخاً، أكبر بكثير من مجموع الأجزاء المكونة له. فهلا اصطّلحنا على هذا؟

الديمقراطية، أية ديمقراطية؟

لا ريب في أن اتفاق أهل السودان على المقومات الحقيقة (لا الافتراضية) لشخصيتهم سبعة عشر عاماً على تجاوز أكبر العقبات التي تعتور طريق الحكم؛ فالسودان لن يكتمل أنصهاره الوطني يصبح رباط المواطنة فيه هو العروة الوثقى بين أبنائه. والذي يدعو للانصهار الوطني لا بد أنه يفترض، ابتداءً، تعدد الكيانات، كما لا بد أن يقر بأن هناك حاجة لوثاق يلم شتات هذه الكيانات. ومتى ما استطعنا تجاوز هذا المعضل أمكن لنا الاقبال على معالجة الأزمة المؤسسية للحكم.

لقد أتيح للسودان منذ استقلاله في عام ١٩٥٦ - أكثر من أي بلد آخر في أفريقيا بل أقول للعالم العربي - تجريب كل أنواع الحكم، الديمقراطي التمددي، العسكري، الحزب الواحد، النظام الديني؛ جاءت كل تلك الأنظمة وذهبت وأهل السودان في كل عام يردّلون. على أنه إن كان ضيق الناس المتتابع بالأنظمة وتبديلهم لهم يكشف عن ما في الشعب السوداني، من حيوية وابداء للضميم، إلا أن ذلك الضيق بالأنظمة والسعى الدائم لتبديلها يكشف أيضاً عن أزمة عميقة في الحكم (Crisis of governance). تلك الأزمة. كما قلنا، يعين على حلها إلى حد كبير التصالح مع الذات حول الهوية السودانية إلا أن ذلك وحده

لا يكفى، فهناك مناهج الاقتصاد، التى سنجيب، إلى خبرها بعد قليل، وهناك أسلوب إدارة السودان مترامى الأطراف، متعدد العروق والديانات ومشتت الولاءات. وكانت النخبة السودانية وراء كل هذه المحاولات التجريبية لهندسة الحكم والمجتمع، تستهدى طوراً بالنظريات الدهرية، وطوراً آخر بالدين وطوراً ثالثاً بحكم المستقبل الصالح، إن كان فى الاستعداد كان مغلوباً على أمره فى كل هذه التجارب. كما يجدر بنا جميعاً أن نعيه لأن الشعب السودانى كان مغلوباً على أمره فى كل هذه التجارب، كما يجدر بنا أيضاً (حتى لا نظلم تلك النخبة) القول بأن دوافعها دوماً كانت هى إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل السودانية مثل تحقيق الأنصهار الوطنى بشئ من العنف، وتذويب الفوارق الطبقية بالعنف أيضاً إن لزم، وتحقيق الحد الأدنى من التراضى الاجتماعى والسياسى فى ظل الديمقراطية، والتنمية والتحديث بالقفز فوق الحل وفق منظور ثورى أو بالتدرج.

كل تلك التجارب، مع بعض نجاحاتها الجزئية، باءت بالفشل والخيبة إما لقصور عضوى فى المناهج التى استخدمت فى التجريب، أو لمعجز عن تطويع تلك المناهج لواقع محلى أصيل، أو للنقل الصورى للمناهج المستحدثة مع الإبقاء على كل الممارسات القديمة التى لا تتفق مع المنطق الضابط لتلك المناهج. نتيجة لكل هذا الفشل وتلك الخيبة، وأهم من ذلك نتيجة للتطورات المتلاحقة التى شهدتها العالم من اقضاء إلى اقضاء فى السنوات الأخيرة، استقر بأهل السودان الرأى على أن لا بديل لهم غير الديمقراطية الليبرالية، عن ذلك الرأى لم يشط إلا حكام السودان اليوم، «الجبهة الإسلامية» التى جاءت بآخره إلى ما هجره الناس، التنظيم السياسى الفرد، وكأنها لم تسمع كفيرها، بالحكمة القديمة «من جرب المجرب حاققت به الندامة».

على أن عودة أهل السودان للديمقراطية الليبرالية، عقب أبرا، ١٩٨٥، صاحبها تبسيط غريب للأمور، وتزييف أغرب للتاريخ. فبدلاً من أن يذهب الناس (خاصة النخبة الحاكمة وتلك التى توجه الرأى العام) إلى تحليل علمى واع لتجارب السودان السابقة للتبصر فى أين وكيف تنكبنا الطريق، ذهبت إلى الإيحاء بأن كل أزمت السودان فى الحكم تعود إلى «قطاع الطريق» من العسكريين، استولى العسكر على الحكم فقطعوا الطريق على

الديمقراطية، بهذا التبسيط المخل انتهى به الأمر للقول بأن العلاج لأزمة الحكم هو في العودة إلى ما كنا عليه، النظام البرلماني التعددي الذي سبق مايو. وقد أصبح للسودان بعد مايو ستون حزباً ولو أصبحوا ألفاً لما كان في هذا حماية للديمقراطية، تلك كانت دعوة لشرب السم لا يجترئ عليها إلا أهوج، ففى قول ابن المقفع (كليلة ودمنة) وهو قول لا يخلو من التحيز الجنسي: «ثلاثة لا يجترئ عليهم إلا أهوج ولا يسلم منهم إلا القليل، صحبة السلطان واثنان النساء على السر وشرب السم من أجل التجربة».

إن الديمقراطية الليبرالية فكرة أوروبية نمت في ظل النهضة العقلانية وارتكزت على احترام إرادة الفرد، لا تعترف بسلطان عليه غير عقله، وبسبب من هذا، فهي تتناقض مع كل الفلسفات الاجتماعية التي تحسب الإنسان كائنًا مسيرًا لا خيار له، ومع كل الأنظمة التقليدية التي تقوم على الوصاية والقوامة. كما أن الديمقراطية الليبرالية في المجتمع ارتبطت فيه تحرير إرادة الفرد وتوفير كرامته بتطوره الاقتصادي والاجتماعي عبر نضال متواصل حتى تحقق لأهله الوفاق الذي جعل كل فرد يحس بأنه صاحب حق في النظام. لهذا ينطئ من يظن أن الديمقراطية الليبرالية هي أشكال إجرائية ومؤسسية صورية، ف وراء الأشكال محتوى اجتماعي واقتصادي، و وراء المؤسسات عقل اجتماعي.

ليس هذا هو الوضع في السودان، فالديمقراطية فيه ولدت جنيناً ميتاً قابله هو الاستعمار، أورثنا السير دوقلاس نيوبولد، والسير روبرت هاو، والسير جيمز روبرتسون الأشكال والمؤسسات، وهي غيبة العقل الجماعي الذي يفدى تلك الديمقراطية، والمجتمع المدني الفاعل الذي يحميها، نمت تلك المؤسسات في أحضان مجتمع تسيطر الوصائية على كل جوانب الحياة فيه؛ زعيم الطائفة الدينية، شيخ القبيلة، رب الأسرة، ثم الرجل سيد النساء جميعاً. ونبدى أن هذه الهيمنة الطائفية والعشائرية والأسرية لم تكن كلها شراً، بل كانت مصدر خير عميم للمجتمع في مرحلة من مراحل تطوره؛ كانت هي سبيل التكافل والتراحم على مستوى الأسرة والعشيرة، وكانت هي الوشيجة الروحية السامية التي ربطت بين عشيرة وعشيرة على مستوى الطائفة. تلك الوصائية أبقت على كل

خصائصها في ذات الوقت الذي ورثت فيه من الحكم الأجنبي كل مؤسساته المعاصرة وآلياته في الحكم، وهذا ما وصفناه، في موقع آخر من الكتاب، بـ «قشرة طوب على جالوص بلدي» ومن الغباء بمكان أن يتوقع أحد من النخبة التقليدية أن تقوم بهدم المؤسسات التي تسيطر عليها أو القيم التي انبنت عليها تلك المؤسسات حباً في عيون القوى الحديثة.

تلك «الوصائية» اتسمت بها أيضاً للقيادات السياسية غير الطائفية خاصة تلك التي لعبت دوراً أكثر من غيرها في تكييف مسار الديمقراطية في السودان، وعمل الذي يريد نماذج من هذا يعود إلى ما أوردناه عن فترة الديمقراطية الثانية (١٩٦٤ - ١٩٦٩). وكثيراً ما يخلط المحللون بين القيم في حكمهم على رموز تلك الفترة في معرض مقارنتهم لها بالطفلة في أنظمة الحكم الفردي، مثل الحديث عن كيف كان الحاكم منهم «طيباً» أو كيف كان «أميناً طاهراً»، أو كيف كان «متسامحاً» وكل هذه خصال نبيلة يقدرها المرء في البشر ويتمنى أن يراها في قاداته، وكشأن غيرها أشدنا بهذه الشماثل الكريمة عند هؤلاء القادة. بيد أن الذي نتحدث عنه هو الديمقراطية الليبرالية التي تحتملها قيم محددة؛ وتمارسها مؤسسات محددة، وتدار عبر مناهج محددة. وتبين قراءة تاريخ تلك الفترة كيف أهدرت تلك القيم وحطمت تلك المؤسسات، ولمست تلك المناهج على يد أكبر من أنيط بهم حمايتها. لأجل هذا تحسن القوى التقليدية منعاً، خاصة أولئك منهم الذين يرفعون راية التجديد ويستنكرون «الوصاية»، لو أعادوا قراءة التاريخ من جديد بعين ناقدة حتى يتبصروا مواقع الخطأ في ممارسات الماضي - بل الحاضر - التي لم يتح معها للمؤسسات الحزبية أن تنمو نهواً طبيعياً. فالصراع السياسي الحزبي ظل يدور دوماً خارج إطار المؤسسة الديمقراطية (الحزب) في رحاب مؤسسات أخرى غير ديمقراطية (بالمفهوم الليبرالي) كانت هذه المؤسسات هي البرقراطية الحزبية أو الأسرة الحاكمة أو الزعامة الطائفية. لهذا فالمسئولية عن النمو غير الطبيعي للديمقراطية لا يتحملها العسكريون وحدهم.

وليست «الوصائية» التقليدية هي المسئول الوحيد عن النمو غير الطبيعي للديمقراطية، وإنما للنخبة التي تقود القوى الديمقراطية دورها أيضاً في ذلك؛ وعجز تلك «النخبة» أو «النخب» عجز أدائي ناجم عن قصور موضوعي تلخص أسبابه فيما يلي:

● ارتباك أهل اليسار منهم زماناً طويلاً في حيال أيديولوجيات لا ترى في الليبرالية إلا شراً مستطيراً ولا تقبل بها إلا قبولاً مرحلياً ريثما تتحقق «الديمقراطية الحقيقية». ونشير هنا إلى أهل اليسار (وبخاصة الشيوعيين) لأنهم كانوا أصحاب القدح الممل في رعاية الحركة النقابية والمنظمات الشعبية وتطويرها حتى أصبحت قوة لا يستهان بها في المجتمع على أن اسبغ الطابع الأيديولوجي على أطروحات تلك المنظمات والسعى لتسييرها وفق رؤية حزبية محددة حال دون النمو المستقل لتلك المنظمات وبالتالي أجهض حيوية المجتمع المدني، لأن قوة ذلك المجتمع تستمد دوماً من استقلاليته وقدرته الذاتية على الضغط والتوجيه.

● النظرة الشكلية للديمقراطية عند القوى الحديثة مثل تركيز دائرة الضوء على الحريات الأساسية أي الحقوق المدنية وآليات حمايتها في الدستور، علماً بأن أكبر انتهاكات حقوق الإنسان في السودان ليست هي التي يفرزها الاستبداد وإنما تلك التي ظلت - وما زالت - تفرزها السياسات الخاطئة وتكريس المصالح الموروثة. يقضى هذا بأن تأخذ حماية الحقوق الطبيعية (وعلى رأسها حق الحياة) أهمية قصوى لأن تأكيد الحقوق المدنية في أجندة التغيير لا يعنى شيئاً لأكثر أهل السودان الذين ينفقون كالتعاجل خلال المجاعات التي شهدتها السودان لا في القرن الماضي وإنما في النصف الثاني من القرن العشرين؛ تلك الحقوق لا تعنى شيئاً للذين هلك زرعهم وضرعهم في الشرق والغرب، أو لبعض أهل الشمال الذين تقطعت شماريخ نخلهم وما عاد يُبلح فائثروا الهجرة.

وندرك أن تركيز القوى الديمقراطية على حماية الحقوق الأساسية واعطاءها موقفاً متقدماً في أجندة التغيير هو ظنها - وهو ظن لا ننكر صحته - بأنها أكثر صدقاً في

التعبير عن مصالح «المعذبين في الأرض» وأكثر قدرة على ترجمة مطالبهم، ولهذا فإن في تمكينها في الأرض حماية لمصالح أولئك «المعذبين». إلا أن الدساتير تكتسب القوة والمتانة برضا الناس جميعاً بها. ولن يجيئ هذا الرضا إلا أن أحست كل فئة بأن الوثائق الدستورية والموثائق الوثائقية تعكس بأسلوب مباشر مصالحها ومطالبها لا عبر وسيط سياسي. ولو كان أولئك «المعذبون في الأرض» يحسون في ذات أنفسهم بأن أهل الحاضرة - بيمينهم ويسارهم - يعبرون تعبيراً صادقاً عن تلك المصالح والمطالب لما نكفأوا على أنفسهم وارتدوا عن الحزبية والنقابية (ذات البعد القومي) أو الطائفية السياسية التي تتجاوز القبيلة والعشيرة، إلى القبلية والعرقية وأنشأوا تنظيمات تقوم على ذلك الرباط، وهو رباط متخلف من الناحية السياسية - الاجتماعية في الدولة القومية.

● اختلال النظر عند أكثر تنظيمات القوى الحديثة فاعلية (النقابات) حول دورها السياسي ودورها النقابي بصورة أضرت بقدرتها على أداء الدورين. فالنقابة، في الأساس، تجمع مهني يهدف للدفاع عن المصالح الاقتصادية لأهل المهنة ويهدف إلى الارتقاء بتلك المهنة والحفاظ على أخلاقياتها، إلا أنها أيضاً أكثر الخلايا حيوية في المجتمع الحديث مما يمكنها من أن تلعب دوراً سياسياً فاعلاً في تحديد أجندة التغيير الحضاري، وفي صنع المؤسسات السياسية التي يناط بها هذا التغيير. والأزمة التي تعيشها النقابات دوماً هي عدم تناسب دورها في التغيير مع نصيبها في السلطة التي يفرزها هذا التغيير، وهي أزمة ظلت تسمى النقابات لتجاوزها بالحديث عن مشاركة النقابيين في السلطة في ذات الوقت الذي تحدث فيه عن تحصين العمل النقابي ضد السياسة. ذلك الخلط الكبير بين الأشياء كاد أن يفقد النقابات مصداقيتها من الناحية النظرية لما فيه من تناقض، ويضعف من قدرتها على العطاء السياسي والمهني من الناحية الأدائية لما يقود إليه من تمزق بين قواعدها التي تنظمها كل الأحزاب المتصارعة على الساحة؛ كما أدى إلى أن تصبح النقابة مطية للصراع على السلطة يعتليها الانتهازيون من النقابيين للوصول للسلطة أما عبر التزيد على زملائهم، أو عبر المخالفات المشبوهة مع القوى السياسية الأخرى مما يقود إلى ارتهان إرادة القواعد النقابية لأفراد.

● التسييس التام للحياة العامة بالقدر الذى لم تبرز فيه مؤسسات المجتمع المدنى المستقلة والقادرة على التعبير عن المصالح النوعية للناس والدفاع عنها مثل منظمات حقوق الإنسان، ومنظمات حماية البيئة، ومنظمات رعاية حقوق المستهلك، ومنظمات الدفاع عن حقوق المرأة. وحيثما قامت هذه المنظمات سعت التنظيمات الحزبية لتسييسها، أو سعت الدولة لتدجينها فأفرغتها من محتواها الشعبى وحيدت دورها الرقابى، علماً بأن أكبر ضمان لحماية الديمقراطية هو قدرة المجتمع المدنى على التفاعل مع الدستور.

● انعدام الانضباط الذاتى فى مؤسسات الرقابة الشعبية، وعلنا وقد أولينا الحديث عن النقابات حقه فى هذا الفصل وفى الفصل الذى تناولنا فيه فترة الديمقراطية الثالثة نشير هنا إلى الصحافة. وتكتسب الصحافة أهمية خاصة ليس فقط لأنها أهم منابر الرقابة الشعبية وإنما أيضاً لما لها من سطوة فكرية على رأى العام. وقد درجت الأنظمة الديمقراطية الليبرالية على توفير هامش كبير من الحرية للصحافة حتى أنها تركت لرجالها أمر رقابتها وحماية أخلاقيات مهنتها إلا فيما يوقعها تحت طائلة القانون مثل القذف أو الكذب الضار. وما اكتسبت الصحافة فى تلك البلاد قوتها إلا بفضل احترام هذه المعادلة المتوازنة، انضباط ذاتى (ويشمل ذلك حرص الصحافة على أن لا تنشر ما يوقعها تحت طائلة القانون) وحرية كاملة فى التعبير عن كل ما يجيش فى نفوس الناس وفى الوصول إلى المعلومات (access to information) تلك الحرية تكفلها الدولة ويرعاها المجتمع. إلا أن الصحافة فى السودان قد انحدرت بالمهنة فى فترة الديمقراطية الثالثة إلى حضيض لا يرض الشرفاء من أهل الصحافة، ما انشأ منها أفراد لم يبتغوا من ورائها غير الابتزاز، وما انشأته جماعات لا تريد بإنشائها غير تحقيق الخصوم، وما كان أدوات لقوى خارجية تريد استغلال جو الاضطراب السائد فى السودان للصيد فى الماء العكر. ولا أحسب أن هناك أية ديمقراطية تتمحى فيها القواصل بين العبث والحرية، ولا أعرف - بأية لغة كان - ان حرية التعبير تبيح عدم التمييز بين النقد والاغتيال

الأدبى، وبين المحاسبة والافتتات، وبين الرقابة والتربص. وأجهل - وفوق كل ذى علم عليم - ما الذى تقيده الديمقراطية والحرية ومبادئ حقوق الإنسان من صحافة لا تأبه بالتدقيق فى الخبر، ولا ترغى بغير المجانة، ولا تفلح إلا فى تلقيح الفتن وغرص الشحناء، ولا تنبرى إلا لنشر الأراجيف. كان هذا هو حال الصحافة فى فترة الديمقراطية الثالثة إلا عصابة من الحرم القديم، وقلة من المحدثين عصمها الله عن هذا الفى.

كل هذه القضايا لم تغب على البصراء من أهل «التجمع» ولهذا فإن واحداً من أهم القضايا التى عالجوها موضوع تنظيم الحياة السياسية والمجتمع المدنى. وقد خرج «التجمع» بأطروحات عديدة فى هذا المجال لا ترضى طموح البعض إلا أنها تمثل معلماً هاماً فى طريق التجديد، وخطوة جيدة فى سبيل بناء سودان جديد. بيد أن الذى يدعو للقلق هو غيبة أى محاولة من جانب القوى السياسية لمراجعة تجاربها وفق الأطروحات الجديدة التى هى، فى جوهرها، اعتراف بأخطاء الماضى. ولربما يجد المرء عذراً لمن صمت، أما لأن الفرصة لم تواته بعد - تحت ظل الظروف القاهرة الراهنة - لأن يقوم بهذه المراجعة فى إطار مؤسسى، وأما لأنه مازال يقوم بها فى ظروف سرية ولهذا لم يستعلنها على الناس. الذى يثير القلق هو أصرار من سعى منهم لتقويم التجارب الماضية على أن الماضى كان كله «لبنا وعسلاً» وإن كان هناك ثمة أخطاء فهى أخطاء يتحمل مسئوليتها الآخرون. مبعث القلق هو يوحى به مثل هذا التقويم من إجهاض لكل الجهد الفكرى الذى انكب عليه أهل السودان طيلة العامين الماضيين، ومن خوف مما يدبره المستقبل. وأنا واحد من الذين لن يشجيهم لقاء «سراج» آخر يقول لى: «أومن أجل هذا انتفض الشعب؟».

لن يكتمل الحديث عن الديمقراطية دون أن نتناول موضوعاً هاماً ظل، فى أخريات أيامنا، يعصف بكل وفاق وطنى هو موضوع الدين والسياسة. هذا الموضوع شغل حيزاً كبيراً فى هذا الكتاب خاصة جوانبه النظرية وتجاريه التاريخية فى الإسلام والممارسات التى صحبتها فى ظل الأنظمة المنتسبة للإسلام فى السودان المعاصر. إلا أن الذى نود

تناوله هنا هو التفكير الفكري الذي أثاره الخلط بين العلمانية واللا دينية؛ بعض ذلك الخلط متعمد بهدف الابتزاز، والبعض الآخر ينبىء عن جهل أو يوحى بتناقض يشوبه اتفاق أن حكمنا عليه بمنطق دعائه في قضايا أخريات. لقد ظل السودان يحكم، منذ استقلاله، بدساتير علمانية دون أن ينسب واحد منهم نفسه للعلمانية (دستور ١٩٥٦، دستور ١٩٥٦ معدل ١٩٦٤، دستور مايو ١٩٧٣ إلى فترة «امامة» النميري في عام ١٩٨٣). في طوال هذه الفترات لا يملك أحد أن يقول بأن الدولة السودانية قد نفت الدين عن المجتمع لأنها انتهجت دستوراً لا يجعل للدين مكاناً في السياسة مثل الإشارة فيه إلى دين الدولة أو ديانة الحاكم (مما يعنى الفصل الفعلى بين الدين والسياسة). لهذا فإن الخلط بين العلمانية واللا دينية، بله بينها وبين الإلحاد خلط خبيث لأنه لا يبتغى منه غير الإثارة الهوجاء للعاطفة الدينية عند سواد المسلمين.

ومن الناحية التاريخية فإن الدعوة للعلمانية لم تكن تعبيراً عن صراع بين المؤسسة السياسية والعقيدة المسيحية وإنما بين السلطة الكنسية الروحية والسلطة الزمنية بالرغم من التهجم على الدين ومؤسساته في الفترة الأولى من الثورة الفرنسية في عهد الرعب. ذلك غلو لم يدم طويلاً وانتهى بنهاية عهد الرعب ولكن بقي إصرار الثورة الفرنسية على أن ترد للإنسان والمواطن سلطانه على إرادته في دنياه، تلك الدنيا التي كان «الكهنوت» يسعى لإلهائهم عنها. ولن ترد للإنسان إرادته، حسبما قدرت الثورة إلا بإنهاء، هيمنة الملك على الحكم، وهيمنة الكنيسة على السياسة؛ أنهوا الهيمنة الأولى بإشهار وتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، وأنهوا الهيمنة الثانية بإعلان العلمانية.

ويقول معارضو التوجه العلماني من المفكرين الإسلاميين إن الأطروحة نفسها غريبة على الإسلام إذ ليس في الإسلام سلطة زمنية وسلطة روحية، كما لم يشهد الإسلام صراعاً بين الدين والدولة لأن الإسلام دين ودولة، وبين المسجد والديوان لأن المسجد هو الديوان، وبين المعاش والمعاد لأن الإسلام يدعو المسلم لأن يعمل لدنياه كأنه يعيش أبداً ولآخرته كأنه يموت غداً. ويقولون أن الإسلام لا يعرف دولة دينية ولا مؤسسة دينية ولا

كهنوت، فكل مسلم رجل دين. وعندما لا تكون القضية المطروحة مناظرة فكرية بين وجهتى نظر، وإنما هى إقامة دولة حقيقية على أرض الواقع تحكم البلاد، وتدبر شئون العباد، وتسئ الشرائع، وتطبق الأحكام، لن يفيد كثيراً التعاج بالدلائل النظرية؛ الذى يفيد هو التجارب التاريخية التى تؤكد ثبات النظريات بالتجريب. وعندما يكون المسمى هو إنشاء تلك الدولة فى فضاء زمانى محدد تفصله عن التجارب التاريخية قرون من الناس والزمان، يصبح من الضرورى أن نبين للناس بصورة فاطمة كيف يمكن لنا تطويع هذه التجارب للواقع المستجد؟ وما هى آليات هذا التطويع وحدوده؟ وكيف أن هذا النموذج المطوق سيجعل الناس فى حال أفضل من حالهم فى ظل النماذج التى ألفوها؟

ولا نظن أن فى كل التجارب التاريخية التى أثبتنا على ذكرها ما يثبت - من الناحية العملية - صحة مقولات الدعاة عن أن الدولة الإسلامية لا تعرف التفول السياسى باسم الدين. إن الذى نعاى العلمانيون على الكنيسة ليس هو أنها مؤسسة كهنوتية يديرها حبر أعظم هو الوسيط بين الناس وربهم، وإنما نعاى عليها الهيمنة السياسية باسم الله من جانب بشر لا يحاسبهم إلا رب العالمين. تلك الظاهرة عرفتها الدولة الإسلامية على مدى خمسة عشر قرناً باستثناء عهد الخوارق والوحى (عهد الرسول) وعهدى أبى بكر وعمر ولربما فترة خلافه على القصيرة؛ فى طوال تلك الفترة كان الحكم حكم تغلب وقهر على يد حكام احتسبوا أنفسهم ظللاً لله على الأرض، كما احتسبوا المعارضة لسلطانهم خروج عن طاعة الله. من هذا الحكم لا نستثنى حتى عهد الخليفة الراشد عثمان فهو، وإن كان سمحاً لم يقسّ على خصم له، إلا أنه جاهر بأنه يحكم المسلمين بموجب تفويض الهى، وقوله لمعارضيه الذين دعوه للتخلى عن الخلافة طواعية حتى لا ينحملوا على خلعه أضحى مثلاً سائراً: «كيف أخلع قميصاً ألبسنيه الله؟». وما إلى هذا ذهب أبو بكر: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم»، ولا إلى مثله ذهب عمر: «لن يغير الذى وليت من خلافتكم من خلقى شيئاً إن شاء الله، إنما العظمة لله عز وجل وليس للعباد منها شىء... أعقل الحق عن نفسى وأتقدم، وأبين لكم أمرى فأيا رجل كانت له حاجة أو ظلم علينا فى حق فليؤذنى، فإنما أنا رجل منكم، حبيب إلى صلاحكم وعزيز على عتبتكم».

ونعترف بأن كل تلك الجنايات كانت تتعارض مع هدى القرآن تماماً كما أن كل جنایات البابوية فى القرون الوسطى مثل قتلها لمن كانوا يخالفونها الرأى ورميها لهم فى المحرقة، أو تركهم يتلوون فى براميل الزيت الساخن، لا يمكن أن تكون ترجمة للتفويض الإلهى الذى تقول الكنيسة أنها ورثته من بولس الرسول؛ فبولس لا يحكم الناس من مرقده الأبدى، وإنما يحكمه البابوات البشر؛ والكتاب الكريم لا يحكم بين الناس وإنما يحكم بينهم الذين يرتنون حق تفسيره من البابوات كانوا أو من الحكام والفقهاء.

ذلك هو التاريخ الذى أتينا على ذكر تجاريه فى الفصل السابق، ولكن أهم من ذلك التاريخ وأكثر قرى بموضوع حديثنا (السودان) التجارب «الإسلامية» المعاصرة، التى عاشها أهل السودان، وتلك التى يباهى بها أولئك الذين اغتصبوا الحكم فيه باسم الإسلام؛ فى جميع تلك التجارب لا نرى شيئاً واحداً يوحى بالاطمئنان، ناهيك عن أن يعد نموذجاً مثالياً يحتذى. ومع هذا فإن أولئك المتغلبين يحسبون أن كل مسلم يعترض على تلك التجارب كافر وملحد وجاحد لشرع الله. ونقف عند النظام السودانى الذى يشيد به جهازاً أهله الذين ينسبونه للإسلام، ويدافع عنه موارد من يلقب بالمفكرين الإسلاميين المستيرين؛ ونقول موارد لأنهم طوراً يتشككون فى صدق الاتهامات الموجهة للنظام بسبب انتهاكه المريع لحقوق الإنسان، وطوراً آخر لا يرون فى إجماع العالم كله على محاصرة هذا النظام إلا محاصرة لنظام إسلامى رائد بالرغم من أن دوافع ذلك الحصار، فى الغالب الأعم، هى استعداد ذلك النظام للقريب والبعيد، وحسن ظنه بنفسه للحد الذى ظن معه بأن العالم سيقبل صاغراً كل ما أجترأ من حماقات لأن العالم «يحترم القوى» حسب قولهم السائر.

هذا النظام «النموذجى» ما أنفك يسمى للاستئثار بالسلطان كله باسم الدين، وهنا لا نتحدث عن النظريات وإنما عن تجربة عملية ماثلة لا ينكرها أصحابها؛ فقد ذكر الدكتور الترابى (إلى حين أشعار آخر لأن الذى وصل إلى هذا الحد من قراءة هذا الكتاب لابد أنه قد استكشف أن للدكتور «المجدد» أقوال تتأكد وتتاقض فى كل موضوع وكل يوم) أن موقفه فى تأييد النظام ينبع من إيمانه بأن «السودان وجد طريقه إلى الاستقرار الذى

ينشده إذ اجتمعت في هذا النظام عبرة كل النظم السابقة بكل أنماطها، واستخلص الدرس ليتم بناء النظام من المعبر التاريخية». ومضى الترابي، في نفس الحديث، يقول بأنه يرفض «مشاركة الأحزاب» والحركات السياسية الأخرى» في هذا «الحكم المثالي» لأنها «أدأقتنا الولايات فأنتهى السودان إلى عصبية طائفية، والحزبية إلى قيادات وراثية غير مسئولة». هنا نرى الترابي الحقيقي، الداعية لنظام للحكم يرفض منطق الدخلى أية تعددية في الرؤى.

النماذج الحية للنظام «الإسلامي» هي السودان وإيران وأفغانستان؛ وكذا أن نشهد واحدة منها في الجزائر التي أعلن «ترابيوها» - بالرغم من نجاحهم الإنتخابي عبر آليات الديمقراطية التعددية، وبالرغم من الدعم الغزير الذي نرفه نظام السودان ونظام إيران على ما حاق بهم - عزمهم على إلغاء التعددية لأنهم حزب الله، وهم «الفالبون». تلك الديمقراطية المنسوبة للإسلام أسماها الدبلوماسي الأمريكي جيرجيان، بحق، لا ديمقراطية الصوت الواحد، للرجل الواحد، للمرة الواحدة (one man, one vote, one time) is no democracy.

وعلى الصعيد الآخر نأتى للحديث عن نفاق أعداء «العلمانية» هؤلاء في تناولهم لقضايا أخريات. فمناط دعوة المتأسلمين هو أنه من حق أية مجموعة أن تعيش وفق تقاليدھا (حسب تفسيرهم للتقاليد) طالما كانت هي الأغلبية الغالبة، وما على الأقلية إلا أن تعيش في حمى هذه الأغلبية حسبما توفر لها من مساحة للتحرك؛ هذا هو جوهر التوجه الأصولي الإسلامي في أوطان المسلمين. على أن العالم قد شهد في الأيام الأخيرة بروز «أصوليات» كثر، أصولية دينية في الهند يعود تاريخها إلى الاستقلال عندما دعت إلى إعلان الهند دولة هندوكية بحكم غلبة الهندوس على أهلها، وأصولية عرقية في فرنسا يقود لواءها العنصري لوبيين وهو يدعو لتطهير فرنسا من الوافدين الذين أخذوا «يلوثون» معالمها الحضارية. قمة الفلواء بالنسبة لأصولي الهند كانت هي ما وقع للمسجد البابري، وقمتها بالنسبة للعنصريين الفرنسيين - فيما يتعلق بالمسلمين - هي تبنيهم لقرار

مديرة إحدى المدارس في جنوب فرنسا بمنع الطالبات المسلمات من الحجاب لتعارضه مع الزى المدرسي.

أتناول النموذجين لأنهما كانا محل نقد عنيف من جانب الإسلاميين، بمن فيهم من يطلق عليه اسم المستيرين، وأثير سؤالاً أتبعه بتعليق. السؤال هو ما الذي يجعل للأصولي الإسلامي حقاً في أن يدعو لسيادة دين الغالبية ومواريتها الروحية على السياسة في مصر والسودان والجزائر، في ذات الوقت الذي يستنكر فيه دعاوى الأصولية الهندوكية في الهند؟ وما الذي يجعله يدافع، موارية، عن غلواء الإرهاب الإسلامي في مصر بقتل السائحات لأنهن لا يراعين فيما يتزين به من لباس تقاليد أهل البلاد في الوقت الذي يدين فيه قرار معلمة ضد زى معين لأنه، أيضاً، يخرج عن تقاليد مدرستها في الزى؟ أما التعليق فهو أن الذي تصدى للغلواء في الحالتين كان هم العلمانيون، تصدى لهم حزب المؤتمر في الهند بتسريح البرلمان والحكومة (حكومة اندرا براديش) التي توأمت مع الأصوليين، تماماً كما تصدى لها نهرو من قبل، وهو يرفع راية العلمانية، عندما رفض أن تقوم الدولة الجديدة على أساس ديني. وذهب نهرو أبعد من هذا باختياره لسياسي مسلم ليكون رئيساً للجمهورية (ذاكر حسين). أما في فرنسا فقد قاد الحملة ضد الفلانة رئيس الوزراء ميشيل روكارد والمنظمات الديمقراطية التي انتظمت كلها في جمعية للدفاع عن مسلمي فرنسا أطلقت على نفسها اسم «لا تمس صديقي» (Ne touche pas a mon ami).

هذا هو الذي تحبب العلمانية لنا، فكفانا تمسكاً بالأفراط. ولهذا نسأل، لماذا يتوقع أي شخص من القوى السياسية السودانية الداعية لفصل بين الدين والسياسة أن تقبل بقيام أي نظام للحكم يخلط بين الدين والسياسة إن كانت نتائج هذا الخلط في التاريخ البعيد والتجارب المعاصرة هي تحكم مجموعة سياسية واحدة في رقاب الناس ونفيتها لكل من عداها؟ ولماذا يتوقع أي شخص من أهل السودان، بالرغم من كل التجارب التاريخية المتواترة والوقائع الحديثة الدامية، أن يدعوا للتجربة من جديد لعله ينبغ من بين هؤلاء المتأسلمين حاكم إسلامي في عدالة عمر؟

الاقتصاد الوطنى ليس اقتصاداً نظرياً وإنما هو اقتصاد يميل فى إطار واقع سياسى، لهذا فلا معنى لكل ما نجيبه به من مناهج لتطوير الاقتصاد أن لم نعالج أخطاء السياسة التى أفضنا فى تحليلها فى الفصول السابقة من هذا الكتاب، واختزلنا أهم جوانبها فى الفقرات السابقة من هذا الفصل. وإن كان المفتاح لحل المعضل السياسى هو الإصطلاح الوطنى على موضوع الهوية، كما أبنا فى تلك الفقرات، نرى أن المفتاح لحل المعضل الاقتصادى هو الاصطلاح على ماهية التنمية وظروفها قبل وسائلها، فبين السياسة والاقتصاد فى السودان رباط وثيق؛ وما الخراب الاقتصادى الذى نرى إلا الشاهد الصامت على المعجز السياسى. وفى الحالتين لا يكمن الحل فى نص دستورى يؤلفه البلقاء من سيادة اللغة، يرضون به هذا ولا يقضبون ذلك، أو برنامج اقتصادى رصين فيه «من كل فاكهة زوجان»، وإنما يكمن فى السياسات العملية الواقعية.

بهذا الفهم يصبح السؤال الذى ينبغى أن نصطلح على جوابه أولاً هو ما الذى نريد من التنمية وليس كيف نحقق التنمية؟ ماذا نريد أن نكون؟ ولماذا نريد أن نكونه؟ ثم كيف يمكن لنا أن نكونه؟ فهل نريد أن نجعل من السودان برازيل أفريقيا (وتلك دعوة أعترف بأننى أطلقتها فى السبعينيات)؟ أم نريد أن نجعل منه سلة غذاء العالم العربى، وذلك كان شعار مايو؟ أم نريد أن نحقق عبره العدالة الاجتماعية بين أهل السودان جميعاً حتى لا يكون هناك مُستغل ومُستغل كما ظل يردد كل من انتمى، بالحق أو بالباطل، للاشتراكية؟ أم نريد لبلادنا أن تصبح مبعث إشعاع حضارى يعم العالم وينقل أهله من الظلمات إلى النور، كما يتظنى «الترابيون»؟ بعبارة أخرى ينبغى علينا أن نحدد لأنفسنا هدفاً ثم نبحث من بعد عن الوسائل المتاحة للوصول إلى ذلك الهدف.

يتبع هذا الأمر إدراكنا للتبعات المترتبة على مسارنا للهدف الذى حددناه واستعدادنا لتحمل تلك التبعات، فقد مضى الزمن الذى نتصرف فيه وكأن هناك، «غذاء مجانيًا» (Free Lunch) كما يقول الأمريكيون. كان هذا «الغذاء المجانى» حقيقة فى عهد صراع

القوى العظمى حيث يلوذ كل فريق بأخ كبير (Big Brother) يستدري به وينشد عنده العون، طورًا باسم الإشتراكية، وتارة باسم محاربة الشيوعية، وطورًا ثالثًا وهو يزاود على «الأخ الكبير» بـ «أخ كبير» آخر. ذلك العهد أتاح للكثير من الدول النامية، ومنها السودان، هامشًا للمناورة السياسية، كما أتاح للقيادات العاجزة اللواذ بالخيارات الرخوة. هذا أمر انتهى في عهد الأحادية القطبية الذي نعيش اليوم. ليست هذه هي العقبة الوحيدة في سبيل تحقيق «الأهداف الشوامخ» فهناك مشكل أكبر هو أن السودان يرقد اليوم في «غرفة العناية الفائقة» لهذا فإن دور أى حاكم يتصدى لملاجه هو، في البدء، انقاذه في معركة الوجود والبقاء، وأول ما يصنعه المنقذون هو إيقاف النزيف، وهذا من بدهيات الإسعافات الأولية.

لقد أورث الاستعمار أهل السودان اقتصادًا ظللنا نصفه بالاختلال وعدم التوازن لأنه قام على تركيز الاستثمار في أكثر المناطق تأهيلًا لتوفير أكبر عائد مادي بأقل النفقات، الشمال النيلي. في تلك المناطق توفرت الأرض، وتوفرت الخبرة الزراعية، كما كانت هي الأقرب لمصر وإلى منفذ السودان البحري (البحر الأحمر)، ولهذا ذهب جل الاستثمار إلى تلك المنطقة في البنيات الأساسية، المادى منها والبشرى. قاد هذا، بدوره، إلى ثنائية عرجاء، إقليم واحد يستأثر بنصيب الأسد من الاستثمار وأقاليم عدة في التخوم النائية في الجنوب والشرق والغرب لا تلقى إلا الفتات. وكان الاستثمار منطقيًا مع نفسه، فما جاء إلى السودان ليحقق العدالة الاجتماعية بين أقوامه إلا بالقدر الذى يحقق له الحد الأدنى من الأمن العام؛ وما جاء لينتقل بالسودان من وهدة التخلف إلى قمم التقدم إلا بالقدر الذى يوقر له ما يدير به دولاب عمله. على أن الذى نفقه هو أن الاستثمار تعامل مع السودان كوحدة لها دور تؤديه في منظومة اقتصادية متكاملة، لهذا فإن القول بإنعدام التوازن، على مستوى الأداء الكلى للاقتصاد الاستعماري، ليس بصحيح. فالاقتصاد السودان كان يتكامل مع اقتصاد مصر، واقتصاد نيجيريا كان يتكامل مع اقتصاد ساحل العاج والكمرون، واقتصاد كينيا كان يتكامل مع اقتصاد يوغندا وتنزانيا، ولو كنا نملك

الحد الأدنى من الفطنة لأدركنا بأن لا سبيل لنمونا إلا بمثل هذا التكامل فى الداخل أولاً، ثم على المستوى الإقليمى من بعد.

ذهب الاستعمار وجاء الحكم الوطنى، من بعد، ليرث هذه الثنائية العرجاء، وكان من المفترض أن يتوجه الحكم الوطنى إلى معالجة هذه الثنائية لأسباب سياسية قبل الأسباب الاقتصادية؛ فإلغاء الفوارق البارزة بين الناس أدعى إلى الاستقرار، وليس هنالك من حكم لا ينشد الاستقرار. على أن سياسات الاستثمار فى العهد الوطنى اتجهت جميعاً، بل تركزت، فى نفس الإقليم ونفس الأسباب التى حملت الاتعمار على الاستثمار فيها؛ يشهد على ذلك التوسع الذى طرأ على الرقعة الزراعية وامتد إلى بعض المناطق المهمشة فى الجنوب (الرنك) والجنوب الشرقى (مناطق الإنقسن فى أقدى والقرايين) والوسط (هبيلا فى جبال النوبة). ولا شك فى أن عمارة الأرض عمل مفيد إلا أن الشبهة تجيء عندما نشهد أن حقوق الامتياز فى تطوير كل تلك المناطق قد ذهبت إلى «النخبة» المدنية والعسكرية من أبناء الشمال، كبار الضباط المتقاعدين، قدامى رجالات الخدمة المدنية، السياسيين، الأسر الطائفية، التجار الشماليين. ولا شك فى أن الذى جعل أغلب هؤلاء أهلاً للاستثمار هو قرباهم من، أو سيطرتهم على، أجهزة صنع القرار؛ فهم لا يملكون المال، ولا يملكون الأرض، ولا يفلحون المزارع فالأرض التى عُمِرت فى التخوم النائية هى أرض الشلك فى الرنك، والقمز والفونج فى الدمازين، والنوبة فى هبيلا؛ والمال الذى استثمر هو الذى ظلت تجود به، وبلا ضمان مجزى فى بعض الأحيان، المصارف ومنها مصارف الدولة (دولة كل السودانين) أما فالحو الأرض فهم أبناء تلك الأرض. أولاً يرى الناس فى هذا سبباً يدعو الشلك والنوبة والفونج للحديث عن إعادة هيكلة السياسة والاقتصاد فى السودان دون أن يبحثوا عن الدوافع الخفية لتلك المطالب «المشبوهة».

وما كان الحال ليزداد سوءاً لو حرص المستثمرون فى تلك النجوع النائية على استغلال عائد استثمارهم فى تلك المناطق؛ لم يفعلوا هذا لأنهم - شأن المستثمر الوافد - آثروا الذهاب بفائض مالهم إلى حيث العائد الأضمن والكسب الأوفر، إلى الشمال. عادوا به إلى المدن يستثمرون فى الصناعات الخفيفة، والتجارة، وتشبيد المباني السكنية، والسف

الاستهلاكى حتى أخذ الثراء يغذى الثراء، والفقر يتوارث الفقر؛ وليتنا كنا ندرك معنى مقولة صديقى الاقتصادى الباكستانى محبوب الحق:

«إذا لم تنتقل الفرص إلى أرض الفقر فسينتقل الفقر إلى أرض الفرص...»

(If opportunity does not come to poverty, poverty shall go to opportunity).

أو فهل كان لنا خيار غير هذا؟

فى فصول عديدة من هذا الكتاب تحدثنا عن كيف اقتربت الهند من قضية التمايز، والهند أخذناها نموذجاً نقايس عليه تجارب السودان بحكم ما بين القطرين من تشابه فى تنوعهما؛ وتناولنا سياساتها الاقتصادية فى عهدى نهرو وابنته انديرا والتي قامت كلها على مبدأ القضاء على الفقر. ولا يزعم أحد بأن الهند قد استطاعت القضاء على الفقر قضاء مطلقاً إلا أن أحداً، أيضاً، لا يستطيع أن ينكر كيف أن تلك الدولة التى حكم عليها العالم الاقتصادى السويدى قونار ميردال بالفناء "Asian Dilemma" قد استطاعت أن تحقق الاكتفاء الذاتى فى الغذاء لسكانها الذين يقاربون المليون نسمة، وأن تصبح الدولة الصناعية الثامنة فى العالم، وأن تقتحم ميدان الذرة وعلوم الفضاء، وأن تخلق برجوازية مكتملة التكوين هى الدعامة الحقيقية للديمقراطية فى الهند، ومن بين السياسات التى أرسنها الهند وأطرناها دستورياً تلك التى تعالج الظلمات التاريخية التى أدت إلى حرمان طوائف معينة من الخدمات (الصحة والتعليم) وفرض التوظيف. فى هذا ينص الدستور الهندى فى مادتيه ٢٣٠، ٢٣٢ على تحديد مقاعد معينة فى البرلمان حتى عام ٢٠٠٠ لطائفة «الهاريجان» التى كانت تسمى بالمتبوذين، كما تحدد المادة ٢٢٥ نسبة معينة لأبناء هذه الطائفة فى وظائف الخدمة العامة، وبناء على هذه المواد صدرت قوانين عديدة لتحريم استغلال أو تحقيق الطوائف التى أشار إليها الدستور فى جدول خاص مرفق به (Scheduled Castes and Scheduled Tribes) كما أشرنا أيضاً من قبل إلى اختلاف رئيس الوزراء منغ مع حزبه الأصولى حول قضية المسجد البابرى، ولم يكن ذلك

هو الخلاف الوحيد بينهما . خلافة الثانى مع ذلك الحزب الذى جاء به لرئاسة الحكومة كان حول توسيع الفرص للمنبوذين فى وظائف الخدمة العامة وفى الجامعات حتى وأن قضى ذلك، بتجاوز المعايير الإدارية والتعليمية؛ وحدد سنغ ٢٧٪ من وظائف الخدمة العامة المركزية للطوائف المهمشة (إعلانه فى البرلمان الهندى يوم ٨/٧/١٩٩٠). سنغ هذا ينتمى إلى قمة الهرم الاجتماعى فى تركيبة الهند الطائفية، طائفة الأمراء (rajput) فأين هذا من راجبوات السودان.

نموذج ثانى نشير إليه هو البرنامج المالىزى لإنهاء الامتيازات الموروثة والذى يعرف باسم السياسة الاقتصادية الجديدة (New Economic Policy) ويمثل الصينيون فى ماليزيا ٣٢٪ من السكان، والهنود ١١٪ منهم، فى حين يمثل أهل البلاد الأصليين الملاى أكثر من نصف السكان؛ وهم أدنى السكان مستوى إذ كان الصينيون والهنود يسيطرون سيطرة كاملة على قسم الاقتصاد. هدف ذلك البرنامج لإزالة التمايز الموروث بتحديد نسبة معينة فى فرص التعليم العالى والفنى، وفى الاستثمار بالمناطق وبين المجموعات، الأكثر تغلفاً مما أدى إلى انخفاض نسبة العائلات التى تعيش مستوى الحد الأدنى من الفقر من ٤٦٪ من السكان (عند الاستقلال) إلى ١٦٪ فى منتصف الثمانينات فى تلك المناطق، هذا هو الذى فعلته القيادات التى تستشرف المستقبل وتتشد السلام الحقيقى؛ لم تكتف بإطلاق الشعارات حول تطوير الريف بل ذهبت إلى الترجمة العملية لتلك الشعارات بانتهاج أسلوب الانحياز القصدى للطوائف والمناطق المهمشة فى الاستثمار المادى والبشرى. وما كان فى مقدور تلك القيادات أن تفعل هذا لولا أنها أدركت بأن لسلام الاجتماعى ثمناً، فالسلام الاجتماعى لا يتحقق إلا إذا أحس كل فرد بأنه له مصلحة فيه؛ وفى حديث لغوريباشيف عند تقديمه لبرنامج الاقتصادى الجديد قبل بضعة أعوام أن «الرجل سعيد ترتيب الدار عندما يحس بأنه مالك الدار» نجحت تلك القيادات أيضاً لشجاعتها فى أن تحمل من تقود على القبول بدفع ذلك الثمن. أما «نخبة السودان الحاكمة فقد أقبلت على الحكم دون أجندة واضحة للتغيير، ولو كان للأحزاب برامج لما تبنت جميعها زيفاً شعارات اليسار بعد أكتوبر، إذ أصبحت كل أحزاب السودان أحزاباً «اشتراكية».

ومنذ أكتوبر ١٩٦٤ أتيح لنخب متنوعة من القوى الحديثة أن تلعب دوراً فى التكيف النظرى لمناهج التنمية، وفى تطبيقها فى بعض الأحيان (حكومة أكتوبر، وحكومة مايو، وحكومة أبريل) . ولا شك أن هذه القوى، بحكم تدريبها، وبحكم مناهجها العصرية فى الأداء، وبحكم إلمامها بتجارب الأمم وبحكم قدرتها على الوصول إلى المعلومات، لأكثر تأهيلاً من غيرها على الإقبال العلمى المنهجى على قضايا التنمية . مشكلة هؤلاء، ونحن منهم، هى إما الرضوخ لمسلمات عقائدية لا تمتسبب للواقع حتى كادت الوسيلة أن تصبح غاية فى حد ذاتها، وكان الوسيط أن يصبح هو الرسالة (The medium is the message) أو الفرور الفكرى بالظن بأن الشعوب حقول التجارب النظرية . مثل هذا الاستعباد الأيديولوجى أو المنهجى لا يقود إلا إلى خباط، ولسنا بحاجة للعودة إلى ما قلناه من قبل، فقد فصلنا فى كل فترة أتينا على ذكرها نماذج ذلك الخباط .

ما نريد قوله الآن هو أن الركون للمسلمات العقائدية والتجريب قد لا يؤذى كثيراً فى ظروف الوفرة أو الرتابة، أما فى ظروف معركة البقاء فإن التجريب لا يقود إلا إلى هلاك . ولا يخرج عن هذا الحكم الوضع الذى يعيش فيه أهل السودان اليوم، فقد جاءت إلى التجريب باسم الدين «نخبة» جديدة ظنت أن هناك وجهاً واحداً للحقيقة، أو أن هناك حقيقة مطلقة؛ وفى أمور الدنيا الحقيقة نسبية، يتبدل وجه النظر إليها بتبدل الزاوية التى تنظر منها . هذا «التجريب» قد رفضه السودانيون برفضهم لهذا وسيرفضونه من كل من لم يزل يظن بأنه قادر على علاج مشكلات البقاء بالعودة إلى ماضى موهوم خاصة عندما يشهدون التباين الفاضح بين القول والعمل . فباسم الإسلام يتحدث «الترابيون» اليوم عن تعليية خزان الرصيرص وشق قناة الرهد ويسمون هذا انحيازاً إسلامياً قبل اكتماله . ولكن بدون رفع راية دينية أقام عبود طريق الخرطوم - مدينو وطريق الخرطوم - الخوجلاب، وأكمل إنشاء خزان الرصيرص والقرية، وأمام ميرغنى حمزة مشروع المناقل، وأكمل تعليية خزان سنار؛ وأنشأ النيميرى السوكى الرهد وكنانه وشق لها أكثر من قناة ثم ابنتى فى عهده طرقاً وصلت ما بين بورت سودان وكوستى دون أن يرفع راية دينية؛ فما هو شأن الإسلام بكل هذا وهل يبيح ذلك الثمن الباهظ الذى يدفعه السودان باسم

تعليمات وهمية لخزان أو شق قناة جديدة أو بناء طريق يطلق عليه اسم التحدى وكأن القوم يشقون نفق سمبلون بالعون الذاتى.

بسبب كل هؤلاء الاختلافات الناجمة عن السياسات واللا سياسات الخاطئة، وعن التجريب «النخبوى» المدمر انتهى السودان إلى غرفة «العناية الفائقة». ولم يختلف النطاسيون الذين انكبوا على تشخيص مرضه فى تحديد ذلك المرض. تلك الأعراض يغلب عليها جميعاً الطابع الهيكلى. كان ذلك فى مجال الإنتاج (المردود المنخفض فى الزراعة والصناعة وعامة الاقتصاد) أو فى الاستهلاك المنفلت (غياب التحكم الرشيد فى الطلب الكلى) أو فى الشعب النقدى (التوسع النقدى الذى لا يفيد القطاعات الإنتاجية). ولم يجاف الحقيقة المؤتمر الاقتصادى الذى أعقب انتفاضة أبريل عندما انتهى إلى أن «زيادة الإنتاج الكلى بالقدر الذى يفوق الاستهلاك الكلى واستخدام ذلك الفائض من أجل التنمية الاجتماعية والاقتصادية هو الاستراتيجية التى سوف تؤدى إلى المعالجة الجذرية للاختلالات الداخلية والخارجية فى المدى المتوسط والمدى الطويل».

هذه الوصفة الجديد، فى ظل ظروف السودان الراهنة والوضع الدولى السائد، تترتب عليها تبعات معينة فى أنماط الاستهلاك، وفى وجوه الإنفاق العام، وفى أساليب توفير الموارد وترشيد توزيع الموارد، وفى إدارة الاقتصاد بوجه عام وجوانبه المؤسسية بوجه خاص، وفى السياسة النقدية، وبعض هذه القضايا تناولناه بإفاضة ولذا فلننا بحاجة للعودة إليه، مثل أنماط الاستهلاك الحضرى وانعكاساته المدمرة على الاقتصاد. وبعضها تناولناه وسنعود إليه لما له من انعكاسات سياسية يجدر بنا أن نتدبرها ونتفق على أوجه علاجها حتى لا تصبح ذريعة مزايده جديدة مثل ترشيد الإنفاق العام، والسياسة النقدية، على أن الذى تود أن نستفيض قليلاً فى الحديث هو الجوانب المتعلقة بإدارة الاقتصاد وتوفير الموارد الخارجية، وتلك أمور أشكال، ما اشتكلت والتبست على الناس إلا لأن أغلب الذين يتناولونها من منطلقات السياسة يفعلون هذا دون هداية أو دارية. من تلك القضايا تحرير الاقتصاد، ومعالجة أمر القطاع العام، والعلاقة مع المؤسسات المالية والدولية، ووسائل الانعتاق من هيمنة التبعية.

وفى الموضوعين الأولين (ترشيد الإنفاق العام والسياسة النقدية) نقتضب القول - دون أن نعتسره - ونضيف إلى ما أوردناه فى الفصول السابقة بأن أول ما يتجه إليه النظر فى موضوع الإنفاق العام هو إيقاف الإنفاق التبيدي فى الحرب وأمن السلطة، لا أم الوطن. وقد يفيد كثيراً أن يتفرغ العارفون من أهل الاقتصاد لإجراء دراسة حول النتائج الاقتصادية للحرب، والنتائج الاقتصادية للسلام، حتى يرى أهل السودان أيهما أجدى لهم بمنطق الأرقام، ولربما ذهبنا بأن على السودان أن يتجه إلى تخفيض إنفاقه العسكرى حتى لا يتجاوز الواحد بالمائة من الناتج المحلى على أن أتوجه الوفورات للتنمية البشرية والبحث العلمى.

وعلى أى فيما أن الهدف، فى هذا المجال، هو التوازن بين الإنفاق والموارد فإن المنطق يقضى بخفض الإنفاق الجارى أو ترشيده بفرض ربط الإنفاق بالعائد منه، علماً بأن التوازن المرغوب لا يتحقق إلا بالزيادة الملموسة فى الناتج المحلى الإجمالى. لهذا فإن أول ما يجب أن يتجه إليه النظر بعد إيقاف النزيف المالى من جراد الحرب هو التخفف من الكيان البيروقراطى المترهل لأسباب إدارية أدائية قبل الاعتبارات المالية، فالخدمة العامة تعاني من أدواء ستقعدها عن الأداء السليم، حتى وأن صلح أمر السياسة. تعاني من الجمود وانعدام الإبداع والعمالة الرثة، وتعاين من فقدان الصفوة الإدارية القادرة فى قيادتها، وتعاين من عتاقة مناهجها وإدرايتها فى عصر المعلوماتية (Informatics). ولا شك فى أن تطوير العامل تطويراً مهنيًا هو الذى يجعله يحقق قيمة مضاعفة ترتقى به ارتقاء نوعياً لا درجياً، فنجاح اليابان وكوريا وسنغافورة يعود فى الأساس إلى قدرة هذه الدول على تنمية الموارد البشرية. أن النظرة السائدة لتقليص الخدمة المدنية والعسكرية باعباره تشريداً للعاملين - بصرف النظر عن الآثار الاقتصادية المترتبة على الإبقاء على ركام بشرى فى الدواوين لا يغنى ولا يفيد - أمر يضر بالعامل والعاملين أنفسهم. ومن حق أولئ العاملين، ومن واجب الدولة التى ترعاهم، أن يعاد تدريب وتأهيل من أقعدتهم منهم قدراتهم أو عجزت طاقة الدواوين عن استيعابهم حتى يفيدوا أنفسهم ومجتمعهم، على أن يعاد تدريبهم بمهارات يحتاجها سوق العمل، وسوق العمل يتجاوز الدولة بكثير، ذلك

السوق يحتاج إلى مهارات جديدة فى تكنولوجيا الصناعة، وفى الحاسب الآلى، وفى تحليل الأنظمة (System analysis) كما يحتاج إلى مهارات بين الكوادر الوسيطة فى الزراعة والصناعة والمواصلات والخدمات يفيد فيها الجنود وصف الضباط الذين اكتسبوا، بحكم خبراتهم العسكرية، قدرًا كبيرًا من الانضباط الأدائى. وليس فى الذى نقول بشئ لم يسبقنا إليه الآخرون، فعلت هذا أندونيسيا عندما قررت تقليص خدماتها المدنية بنسبة تقارب النصف وابتقت على رواتبهم عامًا كاملاً ريثما يتمهروا على مهنة جديدة، وفعلته غانا، وتسمى لصنعه اليوم يوغندا بتسريح أعداد غفيرة من جيش المقاومة واستيعابهم فى مشروعات زراعية تسهم أكثر من دولة أوروبية فى تمويلها، وفعلته مصر بتدريب أفراد جيشها على مهارات عديدة يحتاجها سوق العمل.

أما حول الإصلاح النقدى نعود بالقارئ إلى حديثنا عن الإرباك الذى أوقع الناس أنفسهم فيه خلال الفترة الانتقالية (ابريل ١٩٨٥ - مايو ١٩٨٦) عندما جعلوا من موضوع سعر الصرف وهو موضوع فنى تحكمه اعتبارات موضوعية تقنية) قضية وطنية تتعلق بالسيادة، لقد عرف السودان ظاهرة المضاربة بالعملة منذ نهاية السبعينات لأن الذين يلجأون إلى المضاربة خونة لله والوطن وإنما لأنهم قوم يسعون لحماية ثرواتهم النقدية من تآكل العمل الوطنية بالمحافظة عليها فى عملة ثابتة. ذلك التزيد لم ينج منه حتى بعض الاقتصاديين الذين آثروا تسييس قضية تحرير سعر الصرف والتي استهدف بها، من بين ما استهدف ضبط السيولة فى النظام المصرفى، وهو أمر لجأت إليه مصر ونجحت فيه إلى حد كبير. ولهذا أسعدنى أن أقرأ فى تلك الأيام، كما ظل يسعدنى دومًا، مقالاً للصديق الدكتور عبد الله هدايا الله. كتب عبد الله يقول «نحتاج لنظرة موضوعية ودراسة وإصطلاح شامل، وليس إلى مؤتمر تلقى فيه الخطب الرنانة وتقرأ توصياته فى النهاية كأنما هى نتيجة لمناظرة أدبية». وذكر صديقى أن دراسته أبانت بأن النسبة بين السعى الرسمى للدولار وسعر السوق الرمادى ظلت تتراوح بين نسبة ٢٥ إلى ٥٥٪ هذا ما كان عليه الحال فى العهود الماضية أما فى هذا العهد «المقدس» فقد انفلت الدينار «الإسلامى» الجديد أمام الدولار «الكافر» انفلتًا لمتقو على إجماعه التعاويذ.

أما قضية تحرير الاقتصاد فقد كادت أن تصبح تعصبًا أيديولوجيًا جديدًا منذ أن طغت الريقانية والتأثيرية على تفكير الناس، وأصبحت تلك الأفكار ديانة عند المؤسسات المالية الدولية، صندوق النقد والبنك الدولي. وليس غريبًا أن تدين مؤسسات بريتون وودز بأفكار الدول التي تسيطر عليها. الغريب هو اندفاع أغلب دول العالم الثالث للظن بأن لاقتصاد السوق سحرًا، وأن الدول ستسترد عافيتها الاقتصادية بإطلاق العنان له. وزاد من هذا الاندفاع انهيار النموذج السوفيتي في التنمية، بل كل النماذج الاشتراكية في شرق أوروبا والصين ودول الهند الصينية مما انبهت معه الخطوط على الناس وأخذوا يشاهدون مزايده من نوع جديد تكاد تذهب إلى الدعوة للعودة إلى شيء يشبه رأسمالية القرن التاسع عشر. وقد ذهبت الغلواء بواحد من المحللين السياسيين الأمريكيين (فرانسيس هوكاياما) كان يعمل موظفًا في وزارة الخارجية الأمريكية للكتابة لمجلة (National Interest) واصفًا ما حدث في الاتحاد السوفيتي بأنه «نهاية التاريخ»؛ وكان مقالته هذا تردادًا لقول هيجل عقب انتصار نابليون في معركة اين (Aina) عام ١٨٠٦. وصدق من قال بأن ذلك التحليل يساوي معادلة بسيطة هي قول هيجل + أفكار ريجان - الديالكتيك لأن «البرالية»، «المنتصرة» ليست بظاهرة جامدة بل إن تطورها ظل دومًا قائمًا على قدرتها على التجدد. ولعل مبعث هذا الاحساس هو السقوط الكامل للنموذج البلشفي بدلا من ترميمه وإعادة صوغه.

مهما يكن من أمر فإن تحرير الاقتصاد لا يعنى شيئًا أكثر من التخفيف من القيود المفروضة عليه خاصة في قطاعات الإنتاج والتوزيع، والأحكام إلى آليات السوق وقوى العرض والطلب في الأداء الاقتصادي باعتباره سبيلًا أمثل لتوزيع الموارد على الاستخدامات المجدية. هذا لا يعنى بحال تخلى الدولة عن مسؤولياتها في رعاية المواطنين، فمع كل ما اتخذته تأتشر في بريطانيا من إجراءات للقضاء على اقتصاد التحكم (Command economics) ظل إنفاق الدولة يمثل ٤٣٪ من الناتج القومي العام، ويشمل ذلك الانفاق على الشبكة الاجتماعية الواقية التي ورثها المحافظون عن الاشتراكيين (حزب العمال). وكما قلنا من قبل فإن الرأسمالية قد قويت بتبنيها لجوانب

عديدة من أطروحات ماركس لهندسة المجتمع دون أن تدعن لنبوءاته حتى أصبحت تلك الأطروحات جزءاً من الثروة العامة للفكر الإنسانى لا يحتكرها أحد، فى الوقت الذى تمسك فيه البلاشفة بأفكار ماركس (التحليل للتاريخ والتنبؤات) وذهبوا، فى عهدهم الستالينى، إلى لى عنق الواقع والتاريخ حتى يتوافق مع التنبؤات أو ما حسبه «المفسر الرسمى» نبوءات ماركسية. وللفيلسوف السياسى البروفسور ايزايا برلين (أستاذ الفلسفة السياسية فى أكسفورد) رأى طريف فى انهيار النموذج السوفيتى، ذكر برلين أن «فشل السوفيت يعزى لخيانتهم للماركسية بانتصار الوحوش (ستالين وبيريا) على المفكرين الشرفاء مثل بوخارين. لم يدرك الوحوش أن واجب الاشتراكية هو توفير الخبز والحرية، وفى هذا لم ينجحوا، فالرأسمالية قد تكون قاهرة، وقد تكون استغلالية، وقد تقود إلى هدم قيم معنوية كثيرة ولكنها أفلحت فى توفير الخبز وفى تحقيق قدر من الحرية والتنوع، ولهذا بقيت.

الحديث عن انهيار النموذج السوفيتى لم يخلُ أيضاً من خلط بين الأشياء، بعضه مريب وبعضه الآخر معيب، ذلك الخلط جاء فى مقولات الخصوم العقائديين للفكر الماركسى كله وليس فقط للنموذج الشيوعى ومن هؤلاء المتأسلمين الذين أخذوا يتحدثون عن «البديل الثالث» وجاء فى ردود بعض الشيوعيين الذين لم يروا فيما قام به غورباشيف غير هدم للنموذج المثالى الذين عاشوا زماناً يحلمون به؛ وجاء فى مقولات غير الشيوعيين الذين كانوا يرون فى الاتحاد السوفيتى القوة النظرية التى يستجدون بها ضد خصوم لهم يحتمون بأخ أكبر آخر، فالذين رأوا فى سقوطه دولة القهر والطفيان سقوطاً لكل القيم والأفكار التى رفعت راياتها تلك الدولة يتناسون أنه ما كان للرأسمالية أن تبقى لولا تبنيتها لتلك القيم والأفكار؛ فالذى سقط، حقيقة، هو الطفيان على مستوى السياسة الحكمية، والانفلاق على مستوى النظرية. وآخر من تحقق لهم المباهاة بسقوط الطفيان هم الطفلة البدائيون، وآخر من تجوز لهم المباهاة بسقوط الانفلاق الفكرى هم الذين يدينون بأفكار لا يقبل منطقها الداخلى التفكير النقدى أو العقلانى. أما الذين أدانوا «خيانة» غورباشيف لأنه أفسد عليهم بهجة أحلامهم ينسون بأن واجب أى حاكم

هو معالجة المشكلات الحقيقية التى يعيشها الناس فى الأرض وليس إلهاؤهم بأمان عاطلات.

كان غورباشيف بارعاً عندما قال فى واحدة من رسائله بأن «الحزب» كاد أن يصبح مثل بروكريستيان فى الميثولوجية الإغريقية، ويروى عن بروكريستيان أنه عندما ضاق السرير على رجلى ضيفه الطويلتين قرر قطع من رجله حتى يسعه السرير؛ والعاقلة، فى هذه الحالة، يبحث له عن سرير جديد يسع الضيف، لقد أفلحت التجربة السوفيتية فى الانتقال بمجتمع اقطاعى إلى مرحلة الصناعة واقتحام الآفاق العلمية الجديدة (غزو الفضاء) وكان نجاحها هذا سبباً فى حملان أحد آباء الفكر الاقتصادى الرأسمالى على التنبؤ بسقوط الرأسمالية لأسباب غير تلك التى جاء بها ماركس، أسبابه هى احتمال تشكك جموع المثقفين العاطلين فى أسسها الخلقية. تنبأ ذلك الكاتب أيضاً بالفصل بين الإدارة والملكية فى المؤسسات الرأسمالية إلا أنه لم يفتن إلى الثورة الصناعية الثالثة، تماماً كما لم يفتن لها السوفييت لهذا وبقوا فيعهد الثورة الصناعية والتخطيط المركزى القاتل الذى يتعارض تعارضاً كاملاً مع لا مركزية عصر المعلوماتية.

يفضى بنا هذا الحديث إلى أمرين دار حولهما جدل لاغطف فى السودان طفت عليه المزايدات الأول هو دور الدولة فى التخطيط الاقتصادى، والثانى مصير المؤسسات العامة، ونقول بأن التنمية التى نسمى لها هى تنمية فى اطار التخلف، ومثل تلك التنمية تتطلب هندسة اجتماعية دقيقة التوازن بين المركز والتخوم، وبين الذين يستأثرون بكل شىء والذين لا يملكون شيئاً، وبين المراكز الحضرية والريف، وبين الصفوة وسواد الناس. كل هذه أمور لا تتأتى بأن يترك أمر الاقتصاد للسوق خاصة أن كان سوقاً شائهاً أغلب ثرواته جاءت عبر آلية الفساد: المضاربة غير المشروعة فى النقد والأرض، الاستدانة الفاسدة من المصارف بدون ضمان، التهرب الضريبى، والتخطيط الاقتصادى، لايعنى، ويجب أن لا يعنى، التحكم وإنما هو سبيل الدولة فى تحقيق تلك الهندسة الاقتصادية، شريطة أن تكون اطلالته أكثر شمولاً، فمع أهمية النظر إلى الجوانب المادية (الاستثمار

وتراكم رأس المال) لا بد من الاهتمام بالجانب البشرى (الارتقاء بالموارد البشرية) ومع ضرورة اللجوء للمعايير التقليدية فى الحساب (الناتج القومى ومعدلات توزيعه بين السكان) لا بد من اصطناع وسائل جديدة لتقويم الموارد الطبيعية المستفدة لأن هذا هو السبيل الوحيد لإدراك حجم الخراب البيئى وتحقيق التنمية المستطردة. وفى الحالتين لا بد من النأى عن تقريخ الأرقام (وهذا أمر لم تتج منه كل تجاربنا السابقة) لأن التنمية يعكسها نمو الناتج القومى نموًا فعليًا لا احصائيًا. وفى هذا الشأن فإن التنمية الزراعية وتطوير الريف لا بد من أن يجيئًا على رأس أولويات الخطط القومية والأقليمية بحيث يخصص ٢٥٪ من الاستثمار الكلى لهذا المجال، وأن تصبح قضية الارتقاء النوعى بالمرأة الريفية هى حجر الزاوية فى هذه الخطط، وأن تدعم بصورة فعلية، لا شكلية، أجهزة التمويل الريفى.

ومن الجانب الآخر فإن الاتجاه بالحديث عن التخصيص أو الخصخصة (من الاسم المصدري تفعيل أو فعلة) (privatization) وكأنه لا يعنى غير بيع مؤسسات القطاع العام اتجاه خاطئ لأن التخصيص تعنى أيضا إطلاق حرية آليات السوق وإشاعة المنافسة فى الأنشطة الاقتصادية وإنهاء التحكم والاحتكار. ولا شك فى أن سر تفوق النظام الرأسمالى على الأنظمة جنحت إلى اقتصاد التحكم يعزى إلى أن آليات السوق فى ذلك النظام ظلت تطرد من السوق كل مؤسسة خاسرة مما أسماه شومبيتر التدمير الخلاق (Creative destruction). يصدق هذا إلى حد كبير على المؤسسات العامة الإنتاجية والتجارية، وأغلب هذه قد نما واستشرى فى السودان فى عهد مايو، على أن نتجه بوفورات القطاع العام للاستثمار مما يخفف من عبء الاستثمار من موارد تضخمية.

بيد أن الخضوع لأحكام السودان، كما سبق القول، أمر لا شأن له بالملكية؛ وفى هذا أشرنا للسكك الحديدية السويسرية والفرنسية وكلاهما من أنجح المؤسسات بمعايير السوق. ومع هذا فمن الضرورى لدولة مثل السودان والتخفف من الملكية العامة فى مؤسسات الإنتاج (خاصة الزراعة والصناعة الخفيفة) والتجارة، فما أوردى بالاقتصاد السوفيتى إلا التحكم فى ثلاث ميادين هامة هى الزراعة والصناعة الخفيفة والتجارة.

والذى يترجاه الناس من الدولة فى السودان هو الانصراف إلى تطوير الخدمات وتشبيد
البنيات الأساسية وإدارة المؤسسات الاستراتيجية الحقيقية (وهى استراتيجية لأنها
واحدة من وسائل ترسيخ الوحدة الوطنية) مثل مؤسسات المواصلات والسكك الحديدية
والإذاعة والتليفزيون. وحتى فى تلك الحالات فلا بد لنا من مجابهة الحقائق بشجاعة
فتحن لا نستطيع الحديث عن إدارة المؤسسات على أساس اقتصادى سليم (والأساس
السليم هو الذى يقاس فيه الأداء بحساب التكلفة والمنفعة) ثم نعود نتلوى بالحديث عن
تشريد العاملين، إلا إذا أحسبنا أن تلك المؤسسات هى مشروعات لتوطين العاطلين. كما
أننا لا نملك القول بضرورة احتكار القطاع العام لبعض هذه النشاط «الوطنية» (مثل
المواصلات) أولاً لأن الوطنية ليست على المؤسسات العامة وثانياً لأن توسيع دائرة
المنافسة يعين على تحسين الأداء فى المؤسسات العامة. ويقودنا الحديث عنا إلى ما قرره
نظام الحكم الراهن بشأن المؤسسة العامة للمواصلات السلكية واللاسلكية والتى تقرر
بيعها بأسلوب «الخصخصة» أى بيعها للعناصر الأصولية فى السودان وخارجه وبالتقدير
متدن لأصولها هو مبلغ ستة عشر مليوناً من الدولارات. ولو كان هذا النظام يرمى حقوق
الناس كما يزعم، ويتقى الله كما يقول، لفعل ما فعلته تاتشر فى بريطانيا عندما ملكت
المواصلات البريطانية لعامة الناس إذ بلغ عدد المساهمين من العمال فى الشركة الجديدة
أكثر من عدد العمال المنضوبين تحت نقابات منظمة.

أن فشل المؤسسات العامة، فى السودان وغيره، ولا يعود كله إلى الخطأ فى التوجه أو
الخلل التنظيمى «فحسب» يمت بسبب وثيق للسياسات العامة للدولة، فالخلل السعرى،
مثلاً، يرجع إلى سياسات الدولة الفوقية فى تحديد الأسعار أو الدعم الضمنى والعنى
لها؛ وضعف القدرة على توليد الأرباح قد يرد إلى اعتصار الدولة المهيمنة للأرباح
وتوجيهها لغير ما أريد لها، تغذية المؤسسة بهدف تطويرها؛ وقد يعود الفشل إلى انهاك
المؤسسات بالعمالة الزائدة غير المجدية حتى لا «يُشرد العاملون» لكل هذه الأسباب
فشلت المؤسسات فى تحقيق الهدف الأساسى الذى أنشئت من أجله ألا وهو إعادة توزيع
الدخل، وتوفير السلع والخدمات بقدر أكبر من الكفاءة، وتحقيق فوائد يعاد
استثمارها، والاسهام - بصورة عامة - فى الناتج الإجمالى القومى.

كل هذا الجهد لا سبيل لأدائه إلا بتوفير الموارد، في هذا الشأن نقول أن أساس النجاح هو الاعتماد على الذات أولاً. والاعتماد على الذات يبدأ بانتهاء التبديد والامتيازات الموروثة والالتزام بالمسئولية الاجتماعية عند أهل المال. فإن كان أهل السودان صادقين حقاً في بناء وطنهم، وإن كانوا عاشقين حقاً للحرية، فإن أقل ما يجب عليهم أدائه لتحقيق رغائبهم السامية هذه هو أن يمنحوا بلادهم طوعية ما اقتصره منهم «البشير» بالعنف.. تنظيم الاستهلاك خاصة بالنسبة للسلع المستوردة، إنهاء السرف في استخدام السلع الاستراتيجية كالوقود، الالتزام بأداء أعبائهم الضريبية بعد أن أدراها اضعافاً مضاعفة في عهد «الجبابرة» هذا؛ فمشكلات السودان أكثر تعقيداً من أن تحلها حكومته بمفردها مهما كان صلاح أهلها.

في هذا المجال يتجه الحديث، أول ما يتجه، إلى رجال الأعمال في القطاع الخاص الذي يسمى لورثة القطاع العام. وكما أننا في فصول عديدة من هذا الكتاب فإن هذا القطاع في حاجة كبرى إلى تهذيب وتشذيب بعد أن أوغلت فيه، منذ مايو بسبب الاستثمار الضخم الذي شهدته تلك الفترة، طوائف من الطفيليين لا تقتات إلا بالفساد. فرجل الأعمال الذي يملك أن يفيد الاقتصاد بمبادرته ومبادراته هو الرجل الذي يملك المال أن يملك المعرفة والخبرة والخيال (والمعرفة رأسمال) أو يملك العلاقات الخارجية التي يمكن له أن يضيف عبرها إلى الخبرة والثروة المحلية، لا الطفيلي الذي لا يملك غير علاقاته الاجتماعية مع أهل الحكم وصناع القرار، وغير قدرته على استرضاء هؤلاء بالرشاء. فالطفيلية التي نتشكى منها تتغذى في مجالس يفشاها أهل الحكم وصناع القرار من السياسيين والإداريين ويرعاها كبار هم أكثر شرهاً من الجحيم يقولون دوماً «هل من مزيد». لا يسأل الواحد منهم عن مصدر المال الذي يتلقاه من «مرمطونات» القطاع الخاص هؤلاء، كان ذلك المال لجيبه أم لحزبه. وقد آن الأوان، في سبيل تطهير الحياة العامة والخدمة العامة، لأن تنتهي المضاجعة الفاجرة بين الطفيليين وصناع القرار، كما آن الأوان لأن يظهر القطاع الخاص الجاد صفوفه من هذه الأوباء عبر مؤسساته التنظيمية.

على أن الاعتماد على الذات لايعنى الاكتفاء الذاتى. فنحن كأمة متخلفة لا نستطيع أن نكتفى ذاتيًا من التكنولوجيا الحديثة، ومن التأهيلات الرأس مالية، لهذا يصبح للموارد الخارجية دور هام فى التنمية. ولهذا الأمر تطرق البرنامج الاقتصادى لانتفاضة أبريل فذكر أمرين، الأول هو «الدخول فى اتفاقيات ثنائية لتوفير السلع الاستراتيجية ومدخلات الإنتاج وتسويق فوائض الصادرات وذلك باعادة العمل بنظام الاتفاقيات الثنائية للتجارة والدفع، والثانى هو «التفاوض حول تجميد الديون لمدة ٢ إلى ٥ سنوات». ذلك الحديث يصحبه جدل عقيم حول دور صندوق النقد الدولى، أتينا على تفصيله وأبنا ما حفل به من تناقض وما قاد إليه من إرباك لجمهرة الناس والحاكمين.

ونبدأ بالأمر الثانى لنقول بأن قضية الديون قضية تتجاوز السودان إذ يبلغ حجم المديونية الخارجية لدول أفريقيا (بأرقام ١٩٩١) ١٧٥,٥ بليوناً من الدولارات مقارنة لما كانت عليه فى عام ١٩٨٩ (١٥٤,٧ بليوناً) هذه الزيادة خلال عامين لم تجيء بسبب مديونية جديدة وإنما نتيجة لتراكم أسعار الفائدة. وقد أخذت ثلاثون دولة أفريقية من مجموع أربع وأربعين فى إعادة جدولة ديونها عبر نادى باريس، ويتعاون مع صندوق النقد الدولى، لهذا نقول بأنه لا سبيل لمعالجة مشكلة الديون إن لم نصطلح مع الصندوق على رأى. لا لأن الصندوق هو «مالك يوم الدين» وإنما لأنه محامى أهل «الدين» ونحسب أن بعضنا لا يرى فى الصندوق إلا الرجس، وأن بعضاً آخر منا يتوقع منه أكثر مما هو قادر عليه، والرأىان يجانبان الصواب. لقد أنشئت مؤسسات بريتون وودز لإدارة اقتصاد رأسمالى يقوم على سعر صرف ثابت للدولار، وبالتالي إدارة تحرك محدود لرأس المال (Limited capital mobility) هذا الوضع استمر منذ إنشاء الصندوق فى عام ١٩٤٤ إلى السبعينات عندما قرر نكسون إلغاء المعيار الذهبى للدولار. وكان الدولار حتى ذلك التاريخ يباع ويشترى بقيمة ذهبية محددة. حادث ثان وقع فى تلك الحقبة دفع بالصندوق إلى مهام لم يتوقعها له منشئوه، أزمة النفط وإعادة تدوير الدولارات البترولية. على أن هذا الواجب تجاوز كثيراً الأهداف التى أنشئ لها الصندوق ألا وهى تجسير الأزمات المالية للدول الأعضاء الناجمة عن الاختلال المؤقت فى ميزان المدفوعات (Short-term)

(binancing) ولهذا كانت الإجراءات التى يلجأ لها الصندوق مثل تخفيض العملة إجراءات مقبولة وسليمة على المدى القصير. إلا أن الأعباء الجديدة التى أنيطت بالصندوق تتناول معالجة مشكلات هيكلية لا تفيد معها الإجراءات الموقوتة. وإن أفادت فلن تفيد إلا على مدى طويل تقع فيه تكاليف على الناس لا يطيقون حملها.

هذا مازق حقيقى لن يفيد فى علاجه الحديث عن خدمة الصندوق والبنك لأهداف الرأسمالية لأن هذا حديث فارغ، وهو فارغ لأننا نعلم أن تلك المؤسسات قد أنشأتها الرأسمالية، ابتداء، لخدمة أهدافها، لا لخدمة المنهج الاشتراكى. على أن الرأسمالية حقيقة لا تفهم من الواقع المحلى وإنما تدرك على المستوى العالمى بسبب التغيير فى طبيعة رأس المال، وفى مراكز صنع القرار الاقتصادى، ودور الشركات عابرة القارات. لهذا فإن الذى يريد محاربة هيمنتها لن يقوى على هذا على المستوى المحلى إلا أن كانت الحروب حرباً نظرية. العلاج هو ما ذهبت إليه الدولة الرشيدة؛ الحوار على مستويين دوليين؛ الأول هو حوار الشمال - الجنوب، والثانى حوار الجنوب - الجنوب، وفى الحالة الأولى يستهدف الحوار الوصول إلى صيغة تحمى مصالح الطرفين، ولذلك الحوار أطر ومؤسسات يمكن لنا العمل فى داخلها بدلا من «الشوشرة» التى لا تفيد. فى تلك الأطر يمكن معالجة القضايا الأساسية التى لا سبيل لتنمية العالم الثالث بدونها مثل تحرير التجارة الدولية، ومعالجة قضية الديون وفق أطروحات محددة مثل برنامج تورنتو، وتكثيف المسامى لخلق نوافذ جديدة للاستدانة أو حقوق سحب خاصة من الصندوق للدول الأقل نمواً. فى ذات الوقت فإن التعاون الموضوعى مع الصندوق يفتح الآفاق للبحث المشترك عن صيغ تقى الناس من عقابيل وصفة الصندوق، (الآثار الضارة للإصلاحات الاقتصادية الجذرية على الطوائف الأكثر ضعفاً فى المجتمع) مثل برنامج باسكاد الغانى (Programme of action to mitigate the social costs of adjustment) كما يفيد الوفاق معه فى تحقيق هدف آخر ضرورى إن كان للإصلاح الاقتصادى الهيكلى أن يحقق أهدافه المرجوة، ذلك هو توفير الدعم الخارجى لميزان المدفوعات ولتعميم العملة.

أما الموضوع الثانى الذى تناوله برنامج الانتفاضة فجوهرة هو التعاون الاقتصادى بين دول الجنوب، لهذا فإن الوقوف بالحديث عند الاتفاقيات الثنائية التجارية يغفل التطور الكبير الذى يشهده العالم الثالث اليوم، التعاون الاقتصادى بين دوله. هذا التعاون له، هو الآخر، برامج ومؤسساته الإقليمية. ومن تلك المؤسسات أجهزة التكامل الاقتصادى العربية والأفريقية، فما هو دورنا فيها؟ ما الذى صنعناه، وما الذى يجب أن نصنع؟ ومن سيجعل المؤسسات الدولية مثل الانكباد التى تسعى لإنهاء الهيمنة الاقتصادية التى يفرضها النظام الاقتصادى العالمى السائد، أو دورة أورووقاى حول التجارة الدولية، ما هو دورنا فيهما، وكيف يمكن لنا تطوير العمل فى داخلها لتحقيق هدف حبيب إلى نفوسنا، إنهاء اقتصاد التبعية؟ وخارج إطار تلك المؤسسات هناك واقع جديد فرض نفسه فى الجنوب (فى أفريقيا وفى الدول الصناعية الجديدة فى آسيا) وهو أمر لا نستطيع اغفاله. فهناك آفاق التعاون الجديد مع جنوب أفريقيا فى ظل أوضاعها الجديدة فى ميادين التعدين، والزراعة والنقل والتكنولوجيا المناسبة، هذا الأمر لا بد له من أن يعالج فى إطار مشاور مع المجموعة الاقتصادية التى تنتمى إليها «شكلاً» منظمة التجارة التفضيلية لدول شرق وجنوب أفريقيا. أما دول آسيا خاصة النمر الجدد فتمثل مورداً جديداً نتجه إليه للإفادة من خبراته، فما هو الذى يمكن أن نفيد من هذه الدول فى مرحلة نمونا هذا خاصة فى تطوير التكنولوجيا والتدريب على المهارات الحديثة، وفى إطار حوار الجنوب - الجنوب.

لا يتم الحديث عن التكامل الاقتصادى الإقليمى دون إشارة خاصة للتكامل بين مصر والسودان وقد أثبتت تجربتنا فى عام ١٩٧٤ بأن السبيل للوحدة الحقيقية بين الأقربين ليست هى المؤسسات السياسية الفوقية الوهمية، ولا الأطروحات النظرية الخائبة التى لمتقو على الوقوف عند الامتحان، ولا الشعارات التى تعتورها الميوعة العاطفية (sentimentalism) أكثر من الالتزام الوجدانى (emotional commitment) وإنما هو الاقتراب الوظيفى، وقد ذهب منهاج التكامل إلى وضع أطر وبرامج يحس معها كل فرد فى البلدين إحساساً مباشراً بما فى التوحد الوظيفى من مصلحة له مثل انشاء قناة جونقلي، والتطوير المشترك لمناطق التماس السكانى، والاستثمار المشترك فى زراعة

البقول فى شمال السودان وزراعة الحبوب فى النيل الأزرق، وربط شبكة الطرق المصرية على شط البحر الأحمر بطريق بورت سودان - الخرطوم، وتحسين المواصلات اللا سلكية بين البلدين عبر الأقمار الصناعية، وفتح الآفاق للمستثمر السودانى فى مصر. كل تلك المشروعات لم يود بها (رغم انجاز بعضها) إلا الردة بها إلى عهد المتاجرة بالشعارات، أو التمحور السياسى دون إدراك لما فى العلاقة بين مصر والسودان من تميز حملنا على اطلاق تعبير «الخصوصية» على هذه العلاقة؛ الخصوصية تلك لا تشارك فيها مصر أية دولة أخرى لأسباب تاريخية وبيئية ووجودية.

يفضى بنا الحديث إلى نقطة أخيرة ألا وهى التطور التكنولوجى عبر البحث العلمى. ولا مشاحة فى أن خروج السودان من كل مآزقه السياسية والاقتصادية لا يتم إلا باعطاء أولوية قصوى للتعليم، فالتعليم هو العلاج أولاً وثانياً لأنه عماد كل ما ننشد من تطور. هذا هو ما أدركته آسيا، فمن يصدق، مثلاً، أن ٢٥٪ من طلاب الهندسة فى الجامعات الأمريكية هم من الطلاب الآسيويين. أن النمو الاقتصادى لن يتحقق بحال إنلم نتوسل إليه بالمعارف الحديثة، فالسودان اليوم يعانى من فجوة معرفية مزدوجة؛ تخلف بسبب الجهل المتفشى، وتخلف معلوماتى حتى فى المؤسسات التى تعد أدوات للتغيير مثل الجامعات، وقد انتهت فى العالم المعاصر المؤسسة التعليمية التقليدية، فالجامعة التى لا تعرف الكمبيوتر، ولا تتصل بخزائن المعلومات عبر الأقمار الصناعية جامعة متخلفة عن ركب العصر. ولاشك فى أن الضعف الذى تعانى منه البحوث فى الجامعات ومؤسسات البحوث يعود، فى البداية، إلى غياب فلسفة واضحة للبحث العلمى فى الجامعات والمعاهد والمؤسسات مما قاد إلى أن تصبح البحوث العلمية، على قلتها، نتاجاً لاجتهادات أفراد، وكثيراً ما تكون تلك الاجتهادات منفصلة كل الانفصام عن الذين يمكن لهم الانتفاع بها.

لقد أقدم النظام الراهن على توسع اختباطى فى التعليم العالى لم يُرد لذاته وإنما أريد به هدم بعض المؤسسات القائمة والايحاء للناس بأن ثمة تطوراً قد حدث فى التعليم. ويقينى أن أى تطوير للتعليم العالى لا بد أن يبدأ بإعادة النظر فى تلك الإجراءات الاختباطية بهدف ترشيدها على أساس الظروف البيئية المحلية، والاحتياجات

القومية، والتكامل الوظيفي. في ذات الوقت أعلن هذا النظام عن سياسات تقطع بصحتها مثل إعادة النظر في الإعاشة في الجامعات وفرض مصروفات على القادرين من الطلاب، إذا لا سبيل للتمويل الضخم الذى يتطلبه التعليم العالى دون توفير مصادر اضافية له، ودون إنهاء الانفاق التبديدى فيه. كلمة الحق التى أريد بها باطل هذه يجب أن لا نخلط فيها بين حقنا وباطلهم. ونعرف، مثلاً، أن الانفاق المعيشى الشهرى على طالب الجامعة يبلغ ثلاثة أضعاف متوسط دخل الفرد السودانى (بأرقام عام ١٩٨٢). وقد أدى هذا إلى حرمان بضعة آلاف من الطلاب، بالرغم من تأهيلهم، من التعليم الجامعى لأن المؤسسات لا تملك لإعاشتهم.

بيد أن أى حديث عن تطوير التعليم العالى لا يعنى شيئاً إن لم تصحبه مراجعة كاملة للتعليم العام قبل أن يصار بأمره إلى الأقاليم التى ينبغى أن تديره وترعاه. وقد عانى التعليم العام من توسع عشوائى فى الكم على حساب الأساسيات؛ المدرسة المعدة صحياً ومهنياً، المعلم مكتمل التدريب، المكتبة والمعمل وورشة الفنون. كل هذه أساسيات لا تستقيم التربية بدونها لأن التعليم الذى لا يكون تكاملياً (holistic) فى اقترابه من تربية النشء تعليم ناقص، والذى يريده السودان هو خلق نشء جديد يقويعلى استخدام العقل والاستنباط ويملك الابانة فى التعبير لأن التزويد بالمعارف الأساسية وتنمية المهارات لا يعنىان شيئاً إن لم يصحبهما تسليح للطفل بالقدرة على استخدام العقل وتمكينه من التعبير عن نفسه بالقلم والريشة واللسان. هذا التكامل أيضاً لن يتحقق إن لم تتضمن مناهج التعليم أمرين آخرين؛ تربية النشء على إدراك جوهر البيئة الطبيعية وتعزيز احترامه لحقوق الإنسان بما فى ذلك مفاهيم التسامح بين جميع الفئات فى المجتمع، وهذا هو جوهر المادة ٢٦ (٢) من ميثاق حقوق الإنسان حول التنمية الكاملة لشخصية الإنسان.

هذا هو ما ارتأينا ولغيرنا ما ارتأى. هذا هو ما ارتأينا إن كان للسودان أن يتسم فى مستقبله ربح رخاء من بعد أن تقاذفته، على مدى نصف قرن، الزوابع النكباء، وفوق كل ذى علم عليم.



الفهرس

إلى ذكرى رجلين.....	٥
انتفاضة إبريل والعودة للمربع الأول.....	٧
١٩٨٥ ١٩٨٦ انتفاضة إبريل... العربة التي قادت الأحصنة.....	١١
ملوك البوريون والجمهورية الديموطائفية مايو ١٩٨٦ يونيو ١٩٨٩.....	٩٥
العهد الغيهب.....	٢٠٣
السودان فى العهد الغيهب (أ) يوليو ١٩٨٩.....	٢٠٧
السودان فى العهد الغيهب (ب).. الإسلام السياسى السودانى: جذوره، أفكاره، ممارساته.....	٣٠١
الخاتمة آفاق المستقبل.....	٣٧٩